

Jean Daniélou

L'Église des premiers temps

Des origines
à la fin du III^e siècle

Éditions du Seuil

Jean Daniélou

L'Église des premiers temps

Des origines
à la fin du III^e siècle

Éditions du Seuil

Ouvrage de
Jean Daniélou

AUX MÊME ÉDITIONS

Le Mystère du salut des nations
1946

Les Symboles chrétiens primitifs
1961

Nouvelle Histoire de l'Église, tome 1
en collaboration avec H. Marrou
1963

Dieu et Nous
« Livre de Vie », 1963

Jean-Baptiste témoin de l'agneau
1964

L'Église des apôtres
1970

Les Manuscrits de la mer Morte
et les Origines du christianisme
« Livre de Vie », 1995

Sous le titre « Des origines à la fin du troisième siècle »
le présent volume constituait la contribution de Jean
Daniélou au tome 1 (intitulé *Des origines à Grégoire le
Grand*) de la *Nouvelle Histoire de l'Église* publiée en
coédition internationale à partir de 1963.

ISBN 978-2-75-783921-8

ISBN original 978-2-02-008746-4

© World-Copyright by Uitgeverij Paul Brand N.V.,
Hilversum-Antwerpen ;
Darton, Longman & Todd Ltd., London ;
Éditions du Seuil S.A., Paris ;
Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., Einsiedeln-Zürich-Köln, Einsiedeln-Zürich-Köln,
© 1963, Éditions du Seuil, pour le texte français intégral.

© 1985, Éditions du Seuil, pour L'Église des premiers temps.

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.



Table des matières

Couverture

Ouvrage de Jean Daniélou

Copyright

Avant-propos

CHAPITRE PREMIER - L'Église primitive

1. *La Pentecôte.*
2. *Les sectes juives.*
3. *La vie de la communauté.*

CHAPITRE SECOND - L'Église en dehors de Jérusalem

CHAPITRE TROISIÈME - La crise du judéo-christianisme

CHAPITRE QUATRIÈME - Éphèse, Édesse, Rome

1. *Le christianisme asiate.*
2. *La mission palestinienne.*
3. *La mission pétriniennne.*

CHAPITRE CINQUIÈME - Les origines du gnosticisme

1. *L'Ébionisme*
2. *L'Elkasaïsme*
3. *Les Nicolaites.*
4. *Cérinthe*
5. *Les Simonien.*
6. *Ménandre.*
7. *Satornil*
8. *Les Barbelognostiques.*
9. *Les Séthiens.*
10. *Carpocrate.*
11. *Basilide*

CHAPITRE SIXIÈME - Coutumes et images judéo-chrétiennes

1. *L'initiation chrétienne.*
2. *Les temps liturgiques*
3. *Les doctrines.*

CHAPITRE SEPTIÈME - L'Église et l'Empire

1. *Les premières persécutions.*

2. *L'Église sous les Antonins.*

3. *Les Apologies*

4. *Rhétorique et philosophie.*

CHAPITRE HUITIÈME - Hétérodoxie et orthodoxie

1. *Marcion.*

2. *Valentin.*

3. *Montan*

4. *Tatien.*

5. *La question pascale.*

6. *Les écoles romaines à la fin du second siècle.*

7. *Les évêques.*

8. *Irénée.*

CHAPITRE NEUVIÈME - La communauté chrétienne

1. *Les différents ordres*

2. *Virginité et encratisme*

3. *Le martyr*

CHAPITRE DIXIÈME - Alexandrie

1. *L'héritage de la Grèce.*

2. *Le monde des images.*

3. *Gnosticisme et Hellénisme.*

CHAPITRE ONZIÈME - L'Occident sous les Sévères

1. *L'édit de sévère.*

2. *Hippolyte et Calixte.*

3. *Naissance de l'Afrique chrétienne.*

CHAPITRE DOUZIÈME - La société chrétienne au IIIe siècle

1. *Progrès de l'organisation.*

2. *Les origines de l'art chrétien.*

3. *Les chrétiens et la société païenne.*

CHAPITRE TREIZIÈME - Origène, Mani, Cyprien

1. *Origène et Plotin.*

2. *Berylle, Bardesane, Mani.*

3. *Corneille et Cyprien.*

CHAPITRE QUATORZIÈME - La fin du IIIe siècle

1. *De Dèce à Aurelten.*

2. *L'Église en Orient.*

3. *Discussions théologiques.*

4. *L'organisation ecclésiastique.*

ANNEXES

Table des sigles

Notes

Bibliographie

Bibliographie générale

Des origines à la fin du troisième siècle

Chronologie

Index analytique

Avant-propos

Le problème des origines est toujours difficile en histoire. Pour déterminer les événements avec une rigueur scientifique, celle-ci a besoin de documents d'archives, de monuments archéologiques. Or ceux-ci supposent qu'un mouvement a déjà débouché dans la vie publique. De plus les premiers protagonistes ont davantage le souci de faire l'histoire que de l'écrire. Ceci est vrai du christianisme comme de toute autre donnée historique et fait la difficulté des premiers chapitres de ce livre. Les documents doivent être utilisés avec prudence. Leur datation est souvent difficile, leur authenticité contestée, leur interprétation ambiguë.

Une solution serait possible : s'en tenir aux points de détails sûrement acquis. Il y aurait les éléments suffisants d'une histoire des premières décades chrétiennes, celle qui a été souvent écrite. Les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, les allusions des historiens latins, les documents rassemblés par Eusèbe de Césarée permettent d'arriver à des certitudes incontestables et incontestées. Mais il n'en reste pas moins qu'on donnerait ainsi des premiers siècles chrétiens une image fausse, parce que extrêmement partielle. Les Actes et les Épîtres ne s'intéressent qu'à l'œuvre de Paul ; les historiens latins ne parlent que des rapports des chrétiens et de l'Empire ; Eusèbe a disposé d'une documentation qui concerne presque exclusivement l'Asie, la Syrie et l'Égypte.

Si l'on veut donner une image plus complète et donc plus vraie, il faut alors employer une autre méthode que celle qui s'en tiendrait aux données historiques sûrement attestées. Des éléments existent en effet qui, à défaut de détails précis, permettent d'atteindre des ensembles. Et cette méthode est rigoureusement scientifique pourvu qu'elle s'en tienne à ce qu'elle est en droit d'affirmer. Or, à défaut de documents offrant des données historiques précises, nous possédons des premiers siècles chrétiens un héritage littéraire d'une étonnante variété.

Le problème de son utilisation pour l'histoire de l'Église était difficile. Des variations considérables existaient entre les critiques sur la datation et la localisation de la Didaché ou des Odes de Salomon, du mandéisme ou du gnosticisme. Les repères faisaient défaut. Mais la découverte depuis vingt ans de l'arrière-fond juif sur lequel le christianisme originellement se détache et de sa complexité, s'ajoutant à une meilleure intelligence du milieu grec et romain où il se déploie ensuite, permettent désormais de situer avec plus de précision les textes et donc de les utiliser pour l'histoire.

Ce n'est pas qu'une marge d'incertitude ne subsiste, qui ne se rétrécira que peu à peu. Mais au moins la méthode existe. Et du coup il devient possible de donner des premiers débuts du christianisme une image plus vivante et plus réelle. Certes il faudra des esquisses, avant que les traits puissent se fixer. Et souvent nous ne pouvons prétendre à plus. Mais si bien des détails peuvent et doivent être encore précisés, on peut dire qu'une mise en place des principales masses est possible qui permet de constituer une vue d'ensemble.

L'Église primitive

Le principal document dont nous disposons pour connaître les premières décades de l'Église est constitué par les *Actes des Apôtres*. La valeur historique de ce texte canonique est incontestable. Dans sa seconde partie, qui concerne la mission de saint Paul, il repose sur des témoignages directs. Mais il n'en reste pas moins que son exposé ne recouvre qu'une partie de l'histoire du christianisme primitif. Celui qui écrit est un grec et il a écrit pour des grecs. Il s'intéresse peu au christianisme de langue araméenne. Il est hostile au judéo-christianisme. Or le tout premier christianisme est pour une bonne part de langue araméenne et l'Église primitive est longtemps restée profondément engagée dans la société juive.

Il semble qu'aujourd'hui nous puissions compléter quelque peu ce qui concerne cette première période du christianisme par la convergence d'un certain nombre de découvertes. Les manuscrits de la mer Morte, en nous faisant connaître avec plus de précision une partie du contexte juif des origines chrétiennes, permettent de déceler dans les documents chrétiens ce qui présente un caractère juif plus déterminé. Les découvertes de Nag Hammadi, en particulier celle de *l'Évangile de Thomas*, nous mettent peut-être au contact d'une tradition araméenne des logia de Jésus. Les écrits judéo-chrétiens, *Didachè*, *Ascension d'Isaïe*, traditions des presbytres, nous aident à redécouvrir une tradition parallèle aux écrits du Nouveau Testament et qui est l'écho direct de la communauté judéo-chrétienne. Les inscriptions découvertes par les PP. Bagatti et Testa sur les ossuaires de Jérusalem et de Nazareth nous font peut-être rejoindre les symboles du milieu judéo-chrétien originel.

Ceci ne signifie pas que nous déprécions la valeur des *Actes*. Nous dirons tout à l'heure ce qu'ils apportent d'irremplaçable du point de vue d'une conception rigoureuse de l'histoire de l'Église. Mais les nouveaux éléments dont nous disposons nous permettent de corriger ce que l'optique sous laquelle les *Actes* nous présentent les événements a de partiel. On méconnaîtrait, à les lire, la place essentielle qu'a tenue aux origines l'appartenance sociologique du christianisme à un milieu juif extrêmement vivant, varié et bouillonnant. En fait l'église judéo-chrétienne de Jérusalem joue un rôle décisif jusqu'à la chute de Jérusalem en 70. C'est cette vérité historique que nous masquent les documents officiels et qu'il importe de rétablir.

1. La Pentecôte.

Il est aussi impossible d'écrire l'histoire de l'Église sans partir de la descente de l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte de l'an 30, que d'écrire l'histoire du Christ sans partir de l'Incarnation du Verbe le jour de l'Annonciation. Dans l'un et l'autre cas nous sommes en effet en présence d'événements qui relèvent de l'histoire du salut en même temps qu'ils se situent dans la trame de l'histoire empirique. Et ce serait les dénaturer complètement que de les envisager seulement sous le second aspect. Rudolf Bultmann a bien montré la platitude insupportable des biographies de Jésus. Il en est de même des histoires de l'Église qui voudraient faire abstraction de sa dimension divine.

Sur ce point le témoignage des *Actes des Apôtres* est capital. Ils nous présentent la création de l'Église comme un événement de l'histoire sainte¹. Ce témoignage n'a aucune raison d'être mis en doute. Il correspond d'ailleurs à l'unanimité de la tradition chrétienne primitive. Il ne saurait être suspecté qu'au nom de préjugés rationalistes qui récuseraient a priori l'existence d'événements surnaturels. Les données essentielles de l'événement sont celles-ci : d'une part il s'agit de la mission de l'Esprit (*Act.*, 2, 4) créateur et sanctificateur ; d'autre part l'objet de cette mission concerne la communauté constituée par le Christ durant sa vie publique :

c'est sur les Douze réunis ensemble (*Act.*, 2, 1) que l'Esprit est répandu ; enfin les Douze sont investis par l'Esprit d'une autorité et d'une puissance qui les constituent prédicateurs et dispensateurs des richesses du Christ ressuscité.

Si l'événement lui-même est d'une historicité incontestable, la présentation qu'en donne Luc appelle des précisions. Qu'il ait eu lieu le dernier jour de la fête des Semaines de l'an 30 et à Jérusalem est historiquement possible. Les Douze, même s'ils étaient dispersés après le dimanche après Pâque, pouvaient être revenus à Jérusalem pour le pèlerinage de la Pentecôte ². Par ailleurs l'existence d'un phénomène de glossolalie apparaît vraisemblable. Nous le retrouvons en effet à d'autres reprises dans la vie de la communauté archaïque (*Act.*, 10, 46 ; 11, 15 ; *I Cor.*, 14, 23). Luc n'aurait eu aucune raison de l'inventer. Au contraire, comme nous allons le voir, il cherche à le dissimuler.

Mais le discours de Pierre (*Act.*, 2, 14-36) paraît un schéma kérygmaticque archaïque³. Le « tableau des peuples » rappelle celui de *Gen.*, 10. Surtout plusieurs traits retenus par Luc soulignent le parallèle entre la révélation du Sinaï et celle du Cénacle. Ainsi l'allusion au vent violent et aux langues de feu rappelle la description que Philon donne de la théophanie du Sinaï (*Dec.*, 9 et 11⁴). Le miracle des langues peut être rapproché d'une tradition rabbinique concernant la révélation du Sinaï. Contrairement à ce que pense Trocmé, il paraît vraisemblable que c'est Luc qui interprète la glossolalie comme un miracle de plurilinguisme.

Après la Pentecôte commence l'annonce de l'Évangile par les Apôtres, et en particulier par Pierre, qui parle au milieu d'eux et en leur nom. Choisis par Jésus durant sa vie publique, investis par lui d'un mandat officiel, ils avaient reçu pleins pouvoirs pour témoigner de l'événement salvifique de la résurrection et pour traiter au nom de Dieu des conditions dans lesquelles les hommes peuvent en recevoir les effets. Mais c'est seulement à partir de la Pentecôte que, remplis de l'Esprit-Saint, ils commencent d'exercer ces pouvoirs. Les circonstances de l'annonce soulignent le caractère officiel de leur mission. Les exégètes ont noté le caractère solennel de l'introduction du premier discours de Pierre (2, 14). Le second a lieu dans le Temple (3, 11), le troisième en face de l'assemblée régulièrement constituée des chefs du peuple d'Israël.

L'objet du kérygme est la résurrection de Jésus (2, 24 ; 2, 39 ; 3, 15 ; 4, 10). Cet événement est une action de Dieu : « Dieu l'a ressuscité » (2, 24). De cette affirmation inouïe, les Apôtres apportent une triple justification. La première est leur témoignage (2, 32 ; 3, 15). Ils y engagent toute leur responsabilité. Ce témoignage porte essentiellement sur le fait qu'ils ont vu le Christ ressuscité. Les apparitions du Christ ressuscité entre Pâque et l'Ascension prennent ici tout leur sens. Elles avaient pour objet de fonder la foi des Apôtres. Saint Paul nous les montrera comme un des points essentiels de la tradition qu'il a reçue des Apôtres (*I Cor.*, 15, 5-8). Avoir été témoin du Christ ressuscité est la condition pour être Apôtre (*I*, 22). C'est en tant qu'il est le dernier à qui le Christ ressuscité est apparu que Paul est agrégé aux Douze (*I Cor.*, 15, 9). C'est ce témoignage des Apôtres qui sera transmis par l'Église : la tradition est « tradition des Apôtres ».

La seconde preuve apportée à la résurrection du Christ est celle des œuvres de puissance accomplies par les Apôtres. « Nombreux étaient les miracles et prodiges accomplis par les Apôtres » (2, 43). Les *Actes* rapportent en particulier la guérison du paralytique. Ces œuvres de puissance jettent le peuple dans la stupeur et l'effroi, c'est-à-dire que les Juifs y reconnaissent un passage de Dieu (3, 10). Ces miracles sont accomplis au nom de Jésus (3, 16). C'est par la foi en lui que le paralytique est guéri (3, 16). Le miracle apparaît ainsi non seulement comme un acte merveilleux accompli à l'appui d'une affirmation, mais aussi comme l'efficacité même de la résurrection qui commence à se manifester. Il atteste la présence dans les Apôtres d'une vertu divine qui opère, en eux et par eux, des œuvres divines à travers lesquelles les hommes peuvent reconnaître une présence de Dieu et lui rendre gloire.

Il reste enfin une dernière preuve qui vise en particulier les Juifs : l'accomplissement des prophéties. Dans le cas des Juifs, en effet, le problème de la conversion au Christ se pose d'une manière particulière ; ils n'ont pas à être convertis à Dieu : ils croient en lui. Ils n'ont même pas à être convertis à la venue de Dieu parmi les hommes : ils l'attendent. La seule démarche demandée était de reconnaître dans le Christ la réalisation de cette attente, donc de montrer qu'en lui les prophéties concernant la fin des temps étaient accomplies. C'est là ce qui explique l'importance considérable de cet argument dans les discours des *Actes*. Il s'agit de faire reconnaître aux Juifs, dans la résurrection de Jésus, l'événement eschatologique annoncé par les prophètes. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'entend Pierre, puisque, dès le début de son premier discours, il montre dans la Pentecôte l'effusion de l'Esprit annoncé par les prophètes pour les « derniers jours » (2, 17). Et cette expression est à prendre à la lettre.

Le but du kérygme est de faire reconnaître aux Juifs que ce qui a été accompli en Jésus est une action de Dieu. Il s'agit donc d'abord d'un renversement total de leur attitude à l'égard de Jésus, d'une conversion. C'est

à cet appel à la conversion qu'aboutissent les discours de Pierre (2, 38 ; 3, 19). Les Juifs doivent reconnaître qu'ils se sont trompés, en méconnaissant le caractère divin du Christ et en le condamnant comme blasphémateur, parce qu'il revendiquait cette dignité divine. En agissant ainsi, ils se sont détournés de Dieu, comme leurs ancêtres en persécutant les prophètes. Reconnaître la divinité de Jésus est donc se convertir à Dieu (3, 19). La résurrection a manifesté que ce qui était accompli en Jésus était divin. La foi, sur le témoignage des Apôtres, à la résurrection, est en même temps reconnaissance de la faute commise en le crucifiant.

2. Les sectes juives.

Ceci nous amène à situer la communauté primitive dans le contexte général du judaïsme de l'époque, dont nous savons la complexité. Certains milieux lui ont été hostiles. Cette hostilité est d'abord celle des grands-prêtres et des sadducéens, comme l'attestent les *Actes des Apôtres* (4, 1-3). Les deux groupes ne doivent pas être identifiés. Les grands-prêtres, depuis 6 après J.-C, appartiennent à la maison de Séthi. En 30, le chef de la famille est Anne, le grand-prêtre en exercice Caïphe. Ils sont avant tout les créatures des Romains. Les sadducéens sont un parti à la fois politique et religieux, attaché à l'idéal sacerdotal centré sur le Temple⁵. Les grands-prêtres sont surtout jaloux de leur influence sur le peuple (*Act.*, 5, 17), les sadducéens plus hostiles aux innovations religieuses (*Act.*, 4, 2). En fait, leurs intérêts sont communs.

Les *Actes* nous décrivent trois manifestations successives d'hostilité de leur part à l'égard de la communauté chrétienne. Dans un premier épisode Pierre et Jean sont surpris par les prêtres, le commandant du Temple et les sadducéens, alors qu'ils prêchent dans le Temple (*Act.*, 4, 1-2). Le commandant du Temple était le chef de la milice juive dont le grand-prêtre disposait pour faire régner l'ordre dans le Temple (Voir *Luc*, 22, 52). Pierre et Jean sont arrêtés, cités devant le Sanhédrin, puis relâchés (4, 3-23). Une seconde fois l'ensemble des Apôtres est arrêté à nouveau par le commandant du Temple et par ordre des grands-prêtres (5, 17, 24) et à nouveau relâchés après réunion du Sanhédrin. Cette double relaxation atteste que la haine vouée par les grands-prêtres et les sadducéens aux chrétiens n'était pas partagée par les autres partis représentés au Sanhédrin.

Ceci nous est d'ailleurs confirmé par les *Actes* eux-mêmes. Nous voyons en effet, au cours de la seconde séance du Sanhédrin, le pharisien Gamaliel intervenir en faveur des Apôtres. Paul jouera plus tard devant le Sanhédrin de cette opposition des sadducéens et des pharisiens (*Act.*, 23, 6, 8). Le discours de Gamaliel est évidemment une création de Luc. Il comporte une erreur historique patente, en faisant allusion au soulèvement de Theudas (*Act.*, 5, 36) qui aura lieu dix ans plus tard. Mais il représente bien la position des pharisiens. Ceux-ci admettent un messianisme et n'ont pas de raison de condamner a priori le mouvement issu de Jésus. Au contraire les sadducéens sont hostiles à tout messianisme, pour des raisons doctrinales. Et plus encore les grands-prêtres qui y voient une menace pour leur pouvoir personnel. C'est là, semble-t-il, la source de la haine dont la maison d'Anne n'a cessé de poursuivre Jésus d'abord et la communauté ensuite⁶.

Une troisième persécution vient sans doute de l'hostilité de la maison d'Anne. C'est celle dont, avant Pâque 41, l'un des Apôtres, Jacques frère de Jean, fut victime et où Pierre fut arrêté. Ce sont les mêmes hommes qui sont visés et l'origine doit être la même. D'après *Act.*, 12, 1, l'initiative venait d'Hérode Agrippa I. Celui-ci, après avoir joué un rôle important dans l'avènement de l'empereur Claude en 41, avait vu en récompense restaurer en sa faveur le royaume d'Israël. Nous savons par ailleurs qu'il était lié avec Alexandre l'Alabarque, le frère de Philon le philosophe. En montant sur le trône, il avait destitué le grand-prêtre Théophile, fils d'Anne, et l'avait remplacé par Simon ben Kanthera, qui appartenait à la maison de Boethos, celle que son grand-père Hérode le Grand avait favorisée. Mais en 42, il avait remplacé ce Simon par Jonathan, puis en 43 par son frère Mathias, qui étaient d'autres fils d'Anne.

Il semble qu'on doive voir dans ce changement une volonté chez Agrippa de se concilier l'appui de la puissante maison d'Anne. Dès lors la coïncidence de la persécution contre les chrétiens avec le retour de la maison d'Anne aux fonctions de grands-prêtres, doit présenter une relation de cause à effet. Agrippa a sacrifié Jacques à la haine de la maison d'Anne. Les *Actes* disent que le motif de l'arrestation de Pierre fut son désir de « plaire aux Juifs » (12, 3). D'ailleurs Agrippa ne devait pas avoir de son côté de sympathie personnelle pour

les « hébreux ». Il aurait été plus proche des « hellénistes ». Ajoutons que cet épisode ne nous intéresse pas seulement par son contenu. Il est le premier que nous puissions dater avec une entière certitude. Il se situe en effet l'année qui précède la mort d'Agrippa à Césarée, que les *Actes* nous retracent (12, 20-23). L'épisode est également raconté par Josèphe. Et il est sûrement de 44. La date de 43 pour le martyre de Jacques est donc absolument sûre.

Si l'hostilité des grands-prêtres, et de la maison d'Anne en particulier, à l'égard des chrétiens est totale, la position des pharisiens est plus complexe. Nous avons vu Gamaliel défendre les Douze. Mais par contre dans la persécution contre les hellénistes et Étienne (sept. 36), ce sont eux qui jouent le rôle principal (*Act.*, 6, 12) et c'est le pharisien Saul qui approuve la lapidation (8, 1). Cette différence est significative. Les pharisiens étaient favorables aux hébreux et hostiles aux hellénistes. C'est la différence d'attitude politique qui était capitale à leurs yeux. Le reproche qu'ils faisaient aux hellénistes était leur détachement par rapport à l'indépendance juive, au Temple qui en était le symbole, à la Structure légale d'Israël (*Act.*, 6, 13-14). Du même coup se précise la nature des hébreux. Il y avait parmi eux des pharisiens convertis (15, 5). Mais, de façon plus générale, ils étaient des chrétiens attachés à la patrie juive, fidèles au culte du Temple, stricts observants des usages mosaïques. Ce sont eux qui constituèrent sans doute le groupe le plus important de la première communauté. Ils attiraient les sympathies des pharisiens par leur zèle pour la Loi.

C'est à ce milieu qu'appartiennent personnellement les Douze. Nous les voyons fidèles au culte du Temple. Mais leur mission les oblige à être au-dessus des partis. En fait le chef des hébreux est Jacques, « le frère du Seigneur » (*Gal.*, 1, 19), qu'il faut distinguer des deux Apôtres de ce nom. Or il est notable que les *Actes* font à peine allusion à lui. Il semble que Luc ait utilisé des traditions venant des sadocites convertis d'un côté, des hellénistes de l'autre et qu'il ait laissé dans l'ombre ce qui constituait cependant la part la plus importante de l'église primitive de Jérusalem. C'est qu'en effet Luc présente le point de vue de Paul. Or le parti de Jacques est celui avec lequel Paul n'a cessé d'être en conflit (*Gal.*, 2, 12). Comme par ailleurs il a finalement disparu après 70, le souvenir s'en est effacé. Mais cet effacement fausse l'histoire des origines chrétiennes. C'est le parti de Jacques et l'église judéo-chrétienne de Jérusalem qui exercent l'influence dominante durant les premières décades de l'Église.

Mais pouvons-nous en retrouver quelque chose ? En ce qui concerne la personne de Jacques, *l'Épître aux Galates* nous laisse entrevoir son importance et ses tendances. Des documents postérieurs non canoniques issus des milieux judéo-chrétiens nous apportent des éléments. On constate d'abord la place éminente que tient Jacques dans les documents issus de ces milieux. Et ceci est déjà significatif. Ainsi dans *l'Évangile des Hébreux*, qui paraît se rattacher à une communauté judéo-chrétienne d'Égypte au début du second siècle⁷, c'est à Jacques que le Christ ressuscité apparaît d'abord. Dans *l'Évangile de Thomas*, retrouvé à Nag Hammadi, Jacques le Juste est présenté comme celui vers qui les Apôtres doivent aller après l'Ascension. Clément, dans les *Hypotyposes*, le mentionne avant Jean et Pierre, comme ayant reçu la gnose du Christ ressuscité. Les trois *Apocalypses* de Jacques, retrouvées à Nag Hammadi, et qui sont gnostiques, attestent les sources judéo-chrétiennes du gnosticisme. Dans les écrits pseudo-clémentins, qui utilisent des sources judéo-chrétiennes ébionites, Jacques est présenté comme le plus important personnage de l'Église (*Hom. Clém.*, I, 1).

Par ailleurs Hégésippe, qui d'après Eusèbe (*H.E.*, IV, 22, 8) est un juif converti⁸, nous montre Jacques ne buvant ni vin, ni boisson enivrante, ne se rasant jamais et passant sa vie dans le Temple à intercéder pour le peuple (*H.E.*, 11, 23, 4). Il ajoute qu'il avait la confiance des scribes et des pharisiens (II, 23, 10). Ainsi se confirment les liens de Jacques avec le judaïsme rabbinique. Ils apparaissent également dans *l'Épître* que lui attribue la tradition. Autour de Jacques se groupaient un certain nombre de parents du Seigneur, les desposynes, qui tenaient une place importante dans le milieu des hébreux. C'est ce que Stauffer a appelé le khalifat. Ils constituaient le centre d'un puissant parti. Nous constatons leur tendance à accaparer l'Église, par les protestations que font entendre les hellénistes (*Act.*, 6, 1). Après la dispersion de ceux-ci, ils sont les maîtres de l'église de Jérusalem.

De ce christianisme rabbinique on retrouve des éléments dans les écrits du Nouveau Testament, bien que ceux-ci viennent d'un autre milieu et tendent à minimiser son importance. C'est sans doute à lui que remonte toute une littérature targumique dont on retrouve les traces chez saint Paul⁹, et dont les fragments nous ont été transmis par *l'Épître de Clément*, *l'Épître de Barnabé*, et d'autres ouvrages postérieurs. En effet le targum est un genre caractéristique des scribes pharisiens. Le *Targum de Jérusalem* présente des parties qui remontent certainement avant notre ère. Les scribes convertis ont pratiqué le même genre littéraire en lui donnant un sens chrétien. De même, nombre de prescriptions morales ou de formules liturgiques, dont nous avons l'écho dans les évangiles, se situent dans le prolongement du judaïsme rabbinique.

Reste enfin la question des esséniens. Les données en sont singulières. D'une part les documents chrétiens attestent des ressemblances incontestables entre certains aspects de la communauté chrétienne de Jérusalem et ce que nous savons de ce groupe par les manuscrits de la mer Morte et les notices de Philon et de Josèphe¹⁰. Quelques-unes de ces analogies sont frappantes. Mais elles n'impliquent pas que la première communauté se situe dans le prolongement de la communauté sadocite. D'autre part, faute de documents, nous ne savons pas si tels usages qui ne sont attestés que pour Qumrân ne se retrouvaient pas ailleurs dans le judaïsme. Il existait des *habouroth* ou confréries, où le partage des biens et les repas communautaires pouvaient se retrouver. Ceci paraît l'explication la plus vraisemblable des analogies que nous pouvons noter¹¹.

Il est incontestable par ailleurs que la communauté chrétienne a partagé les espérances eschatologiques que nous rencontrons dans les écrits apocalyptiques qui émanent du milieu sadocite. Mais il n'en résulte pas pour autant que la communauté chrétienne ait recruté ses membres dans le milieu sadocite. Nous savons par Philon que les esséniens constituaient un milieu restreint aussi bien d'ailleurs que les pharisiens et les sadducéens. L'ensemble du peuple juif était étranger à ces partis. Mais il subissait leur influence. Il est sûr qu'à cet égard l'influence sadocite débordait de beaucoup le petit groupe des membres de la secte, d'autant plus qu'ils étaient un foyer de création littéraire intense. Leur influence a certainement préparé les esprits à s'ouvrir au Christ. Et il est vraisemblable que c'est dans les milieux influencés par eux, où l'espérance eschatologique était plus intense, que beaucoup se sont convertis à Jésus.

Cela dit, il est très possible qu'il y ait eu des esséniens, au sens strict du mot, parmi les premiers convertis au christianisme. Peut-être la couleur essénienne que présente le tableau de la première communauté dans les *Actes* vient-elle de ce que Luc a utilisé un document venant d'un milieu chrétien d'origine sadocite. Ce tableau n'est pas sans rappeler celui que Philon donne, un peu plus tôt, de la communauté essénienne. La ressemblance est si frappante qu'Eusèbe de Césarée pensait que la description de Philon concernait la communauté chrétienne primitive. Par là s'expliquent peut-être aussi d'autres traits des premiers chapitres des *Actes*. Ainsi de la présentation de la Pentecôte, où nous avons vu le souci de Luc de suggérer un rapprochement avec la révélation du Sinaï. Or nous savons que, pour le milieu sadocite, dont témoigne en particulier le *Livre des Jubilés*, la fête des Semaines, ou Pentecôte, était la fête de la révélation et de l'alliance. Plus particulièrement on commémorait le dernier dimanche de la fête la théophanie du Sinaï ¹². On a noté aussi que les discours des premiers chapitres de Luc témoignent dans le choix des citations (*Deut.*, 10, 16 ; 18, 15-19 ; *Amos*, 5, 25-27 ; 9, n) et dans la méthode d'exégèse, des contacts particuliers avec les manuscrits de Qumrân¹³. Ces discours appartenaient au document que Luc a utilisé et reflètent ainsi sans doute une catéchèse de couleur sadocite.

Mais avons-nous, dans le texte des *Actes*, des allusions plus précises à ces convertis venus de l'essénisme dès la première communauté ? Nous sommes ici en présence d'un problème étrange ; d'une part c'est avec les esséniens que les premiers chrétiens paraissent présenter le plus d'affinités et en même temps ils sont la seule des trois grandes sectes historiques qui ne soit pas mentionnée dans le Nouveau Testament. O. Cullmann a proposé de reconnaître des esséniens convertis dans les hellénistes ¹⁴. Il faut reconnaître que ces hellénistes sont difficiles à identifier. H.-J. Schoeps voit en eux la projection par Luc dans l'église de Jérusalem d'une situation postérieure à 70 ¹⁵. Gaechter ¹⁶ et F. Trocmé¹⁷ les identifient comme des Juifs de Palestine parlant grec, M. Simon comme des Juifs de la Diaspora¹⁸. En réalité, le groupe paraît avoir été composite. D'après les indications des *Actes*, nous y trouvons des Juifs palestiniens, comme Étienne ou Philippe, dont les noms grecs attestent l'hellénisation. Ils pouvaient appartenir au milieu des Hérodes, comme Manahem, frère de lait d'Hérode le tétrarque (*Act.*, 13, 1). Certains pouvaient venir de la Diaspora, comme Barnabe, originaire de Chypre (*Act.*, 4, 36). Il y avait aussi parmi eux des prosélytes, c'est-à-dire des païens convertis au judaïsme, comme ceux dont il est question dans *Act.*, 2, 11 et Nicolas, prosélyte d'Antioche, expressément désigné comme helléniste (*Act.*, 6, 5). Il n'est pas exclu que certains esséniens, séparés par leur sécession du judaïsme officiel, se soient rattachés à ce groupe. Ils lui étaient apparentés par leur hostilité au sacerdoce officiel, par leurs affinités avec l'hellénisme.

3. La vie de la communauté.

En même temps qu'ils nous décrivent le milieu dans lequel se développe la communauté de Jérusalem, les *Actes* nous laissent entrevoir quelque chose de sa vie. Les premiers chrétiens continuent de participer à la vie religieuse de leur peuple. « Les myriades de Juifs qui ont cru sont zélateurs de la Loi » (*Act.*, 21, 20). Ceci veut dire que les enfants sont circoncis, que les prescriptions relatives aux purifications sont observées, que le repos du sabbat est pratiqué. Très particulièrement les chrétiens de Jérusalem participent aux prières qui ont lieu chaque jour au Temple (*Act.*, 2, 46). Nous voyons Pierre et Jean y monter pour la prière du matin (5, 21) et pour la prière de la neuvième heure (3, 1). Les chrétiens apparaissent ainsi aux yeux du peuple comme des Juifs particulièrement fervents et que la bénédiction de Dieu accompagne (*Act.*, 5, 13). On remarquera que les *Actes* notent qu'ils se rendent tous ensemble dans le Temple (2, 46). Ils constituent ainsi un groupe particulier au sein de l'ensemble d'Israël.

Mais les chrétiens ont bien conscience de former une communauté particulière. Les *Actes* les désignent déjà du nom d'ἐκκλησία (*ecclesia*). Le mot signifie en grec une assemblée officielle. Mais il semble que son usage dans les *Actes* se réfère à son emploi dans la traduction grecque de la Bible où il désigne le peuple de Dieu assemblé au désert (*Act.*, 7, 38). Le mot signifie dès lors que les chrétiens ne se considèrent pas seulement comme une communauté parmi d'autres, mais comme le nouveau peuple de Dieu. Le mot ἐκκλησία d'abord désigné l'église de Jérusalem. Ensuite il sera appliqué aux diverses églises locales qui se constitueront à l'image de l'église-mère. Ainsi Paul réunira-t-il l'église d'Antioche (14, 27) et saluera-t-il l'église de Césarée (18, 22). Le caractère concret de l'Église apparaît bien dans ces passages. Mais par ailleurs les chrétiens auront conscience que c'est une seule et même Église qui est présente dans divers lieux et le mot prendra le sens d'Église universelle.

En fait, en même temps qu'ils participent à la vie de leur peuple, les chrétiens ont leur vie propre. Ils se réunissent ensemble. Ces réunions ont lieu dans les maisons particulières. C'est déjà le cas pour le cénacle, où se réunit la toute première communauté. Ensuite ces lieux de réunion se sont multipliés. Les *Actes* nous disent que les chrétiens « rompaient le pain dans leurs maisons » (2, 46). Une de ces maisons nous est connue, celle de Marie, mère de Jean-Marc, où une assemblée assez nombreuse est réunie et prie, pendant que Pierre est en prison (12, 12). De même verrons-nous Paul exhorter les frères dans la maison de Lydie à Philippes (16, 40) et célébrer l'eucharistie à Troas, au troisième étage d'une maison particulière (20, 9). La « chambre haute » plus vaste et non réservée pour l'habitation convenait bien pour ces réunions nombreuses. On notera le soutien apporté ainsi à l'Église par les familles qui mettaient leurs maisons à la disposition de la communauté. Paul parlera d'Aquila et de Priscille et de « l'église qui est dans leur maison » (1 Cor., 16, 19).

Les chrétiens s'assemblaient fréquemment. Les *Actes* parlent de réunions quotidiennes comprenant fraction du pain, repas et prières de louanges (2, 46). Certaines de ces réunions avaient lieu durant la nuit. C'est en pleine nuit que Pierre trouve chez Marie, mère de Jean-Marc, une nombreuse assemblée en prière (12, 12). Un point paraît certain : c'est l'existence d'une assemblée dans la nuit du samedi au dimanche. Elle est attestée dans les *Actes* (20, 7). Les chrétiens participaient aux prières communes du sabbat, puis se retrouvaient entre eux. Il semble que c'est cette coutume qui amena à désigner le dimanche comme huitième jour. Cette expression, que l'on trouve déjà dans l'*Épître* du Pseudo-Barnabé, ne s'explique en effet que par référence au septième jour de la semaine juive. La désignation la plus courante est celle de κυριακή (*Kyriakè*), qui correspond à notre dimanche. Mais il n'est pas certain que les assemblées chrétiennes aient toujours eu lieu la nuit. Il est très possible qu'elles aient pu aussi se tenir à d'autres heures. C'est en particulier le cas quand l'eucharistie accompagnait un repas, ce qui est attesté dans la *Première aux Corinthiens* (11, 17-33).

Nous pouvons nous faire une idée de ces assemblées par ce que disent les *Actes* (2, 42). Elles comportaient l'instruction, la fraction du pain, les prières. Si les *Actes* nous donnent de nombreux exemples de la prédication aux incroyants (kérygme), ils ne nous en donnent pas de l'enseignement donné à la communauté. Nous pouvons cependant en entrevoir quelque chose par les expressions qui le désignent. Il peut s'agir d'un enseignement proprement dit (didachè). Mais le mot convient surtout à la catéchèse préparatoire au baptême. Dans les assemblées ordinaires il s'agit plutôt d'exhortations (*paraklèsis*) destinées à fortifier la foi et la charité (14, 22 ; 15, 32) ou d'homélies (*Act.*, 20, n), d'entretiens familiers. Les *Épîtres* de Paul et les autres *Épîtres* canoniques peuvent nous donner une idée de ces entretiens et de ces exhortations, dont elle sont pour une bonne part l'écho.

Ces instructions étaient suivies de la « fraction du pain ». C'est l'expression archaïque avec laquelle les *Actes* désignent l'eucharistie (2, 42 ; 20, 7). Elle rappelle le geste du Christ partageant le pain après avoir prononcé sur lui les paroles consécatoires. Le Christ avait institué l'eucharistie au cours d'un repas pascal. La

bénédictio du pain est celle des azymes avant le repas ; celle du vin correspond à la coupe qui suivait le repas. Ce sont ces deux rites que les chrétiens ont conservés, mais désormais séparés du repas pascal et accompli soit à la suite d'un repas, soit sans accompagnement d'aucun repas. Celui qui présidait l'eucharistie, après avoir rendu grâces, bénissait le pain et le vin en étendant sur eux les mains et prononçait les paroles du Seigneur à la cène. La prière de bénédiction et l'extension des mains correspondaient à ce que nous rencontrons dans les *berakoth* juifs et les manuscrits de Qumrân.

L'Eucharistie était suivie de « prières », nous disent les *Actes* (2, 42 ; 12, 5). Ces prières étaient particulièrement le fait des Apôtres ou des Anciens qui présidaient l'assemblée (6, 4 ; 13, 3). Mais des membres de l'assemblée qui avaient reçu grâce pour cela pouvaient le faire. Ainsi les prophètes de la communauté d'Antioche (13, 3) ; ainsi le prophète Agabus (11, 28). Saint Paul parle dans la *Première aux Corinthiens* de ces prophètes (12, 28). Les femmes, qui étaient exclues de l'enseignement, pouvaient faire l'action de grâces. Saint Paul précise qu'elles doivent avoir la tête voilée (I *Cor.*, 11, 7). Le diacre Philippe avait quatre filles qui prophétisaient (21, 9). On remarquera que l'effusion de l'Esprit-Saint a lieu principalement au cours de l'assemblée chrétienne (4, 31). Celle-ci est le Temple nouveau où Dieu habite (I *Petr.*, 2, 5) et qui rend inutile le Temple ancien, avec lequel il coexiste cependant encore.

Un autre aspect de la vie de la communauté de Jérusalem, celui sur lequel les *Actes* insistent le plus, est son organisation économique. Les *Actes* parlent d'une mise en commun par les frères de tout ce qu'ils possédaient : « Us vendaient leurs propriétés et leurs champs et partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun » (2, 44 ; voir 4, 34). Les *Actes* citent en particulier le cas de Barnabé qui, possédant un champ, le vendit et en donna le prix aux Apôtres (4, 36-37). Inversement Ananie et Saphire, ayant vendu un champ, retinrent une partie du prix, trompant ainsi les Apôtres (5, 1-2). Le texte précise que cette mise en commun n'était pas obligatoire. La faute de Saphire est d'avoir menti à la communauté.

L'interprétation de cette mise en commun est difficile. On peut la comprendre de la constitution d'une caisse commune pour subvenir aux besoins des indigents, à la manière de ce qui existait à la Synagogue. C'est à cela que fait également allusion le service des veuves (6, 1). Toutefois Luc paraît faire allusion à quelque chose de plus, à une véritable mise en commun. Ceci nous paraît aujourd'hui moins étonnant, maintenant que nous avons découvert que cet usage existait chez les sadocites. Nous avons déjà vu que le récit de Luc paraît avoir une certaine couleur essénienne. Il a pu s'inspirer dans sa description de la communauté de Qumrân. Toutefois l'épisode d'Ananie et de Saphire rappelle de si près la discipline de Qumrân qu'il semble bien que sur ce point il y ait une influence effective des usages esséniens sur la communauté de Jérusalem.

Ces problèmes d'organisation économique sont également évoqués par les *Actes* à propos d'une autre question. Les *Actes* nous disent qu'à la suite des protestations des hellénistes, qui se plaignaient de voir leurs veuves négligées, les Apôtres instituèrent parmi eux sept personnages, dont Étienne. Nous avons vu en effet qu'à l'image de la Synagogue, les chrétiens avaient institué un service des pauvres. Il était contrôlé par les Apôtres. C'est de ce contrôle que ceux-ci se désaisissent en instituant les Sept. Mais ceux-ci ne sont pas destinés uniquement à la gestion du service des pauvres. On les verra aussi bien prêcher et baptiser. En réalité les Apôtres profitent de cette occasion pour se donner des collaborateurs. Ils leur communiquent une part de leurs pouvoirs. Et ils le leur confèrent par une ordination (*Act.*, 6, 6).

Mais la question se pose alors de savoir si cette institution n'a concerné que les seuls hellénistes. Dès lors que les Apôtres sentaient le besoin de se donner des collaborateurs, ne devaient-ils pas le faire aussi pour les hébreux, comme Gaechter l'estime¹⁹ ? Le silence de Luc s'expliquerait par le manque d'intérêt qu'il manifeste pour les hébreux. Colson paraît plus près de la vérité, quand il voit dans les Sept une institution propre aux hellénistes²⁰. Les hébreux avaient déjà des presbytres ou anciens. Jacques le Juste a été sûrement l'un d'eux. Les *Actes* nous montrent (II, 30) les chrétiens d'Antioche confiant aux anciens (π ρ εσδ τ υ ε ροι) (*presbuteroi*) de Jérusalem des offrandes pour les pauvres. Ces anciens remplissent chez les hébreux la fonction des Sept chez les hellénistes.

Un fait nouveau est la prééminence que nous voyons Jacques le Juste prendre parmi les presbytres. Il paraît associé plus pleinement aux pouvoirs apostoliques. Quand Paul viendra à Jérusalem en 41 (*Gal.*, 1, 18), il rencontrera Pierre et ce même Jacques. Au concile de Jérusalem, il est le seul à parler avec Pierre. Jacques était donc certainement alors le chef de la communauté de Jérusalem. Et il paraît de plus disposer de pouvoirs semblables à ceux des Apôtres. C'est en ce sens qu'on peut comprendre Eusèbe, quand il écrit que Pierre, Jacques et Jean ne se réservèrent pas la direction de l'église locale de Jérusalem, mais choisirent Jacques le Juste comme évêque (ἐπίσκοπος) (*episcopos*) (H. E., II, 1, 4). C'est de lui, et non de Pierre et des Apôtres, que

relève désormais ce qui concerne la direction de l'église locale de Jérusalem (*Act.*, 12, 17). Il apparaît à la fois comme président du collège local des presbytres et comme héritier des pouvoirs apostoliques.

Ainsi la Structure de l'église de Jérusalem prend sa physionomie propre. Les Apôtres sont les témoins de la résurrection et les dépositaires de la plénitude des pouvoirs. Pierre apparaît comme leur chef. Au début, ils ont directement présidé et administré l'église de Jérusalem. Mais ils se sont associés des collaborateurs. Ceux-ci sont d'abord les presbytres qui s'occupent des hébreux. Us forment un collège dont le président est Jacques. Celui-ci participe dans une mesure particulière aux pouvoirs apostoliques. Par ailleurs les Apôtres instituent une organisation similaire pour les hellénistes. Les Sept correspondent aux presbytres des hébreux. Il est difficile de savoir si Étienne était chez eux l'équivalent de Jacques. De toute manière le départ des hellénistes fera du collège des presbytres l'unique hiérarchie de Jérusalem.

L'Église en dehors de Jérusalem

Nous avons jusqu'à présent concentré notre attention sur l'église de Jérusalem. C'est là que le christianisme est originellement apparu. Mais c'est aussi presque exclusivement d'elle que notre source principale, les *Actes*, parle dans sa première partie. Or, pendant les quinze premières années de leur existence, les chrétiens s'étaient répandus largement ; Eusèbe exagère sans doute quand il écrit que déjà sous le règne de Tibère, c'est-à-dire avant 37, date de l'avènement de Caligula, « toute la terre retentit de la voix des évangélistes et des Apôtres » (*H.E.*, II, 3, 1). Mais cela est au moins aussi vrai que ce que nous disent les *Actes*. L'expansion du christianisme dans le monde juif en dehors de Jérusalem n'est qu'indiquée par eux. Peut-être certains secteurs peuvent-ils être maintenant plus éclairés.

D'autre part l'étude de l'église primitive de Jérusalem nous a montré la complexité du milieu juif dans lequel l'Église se développe et les diversités que ce contexte y introduit. Nous avons mentionné les pharisiens, les sadducéens, les esséniens, les hellénistes. Il y a aussi les hérوديens et les zélotes. Mais Justin nomme en outre les « génistes, les méristes, les galiléens, les helléniens, les batistes¹ ». Nous connaissons aussi les samaritains. Il n'est pas facile d'identifier tous ces groupes². Ils représentent des courants divers aux frontières du judaïsme officiel. Les samaritains en sont un. Les sectes baptistes jordaniennes en sont un autre³. Il y a ces personnages plus inquiétants, les « mages », Simon ou Theudas, c'est-à-dire des Juifs influencés par le dualisme iranien. On retrouvera le prolongement de ces courants dans le christianisme orthodoxe ou hétérodoxe.

Enfin si le christianisme se développe principalement d'abord dans les milieux juifs de Palestine et de la Diaspora, il aborde dès le début les milieux païens. Mais ici encore nos documents, rédigés en grec et pour les grecs, sont principalement intéressés au développement de l'Église dans le monde païen occidental. Or la mission chrétienne s'est développée également dans le monde païen oriental, dont la langue de culture était l'araméen : la Transjordanie, l'Arabie, la Phénicie, la Coélésyrie, l'Adiabène, l'Osroène. La mission juive l'avait précédée. Hélène, reine des Adiabéniens s'était convertie du zoroastrisme au judaïsme vers 30 après J.-C. ⁴. Ce christianisme « syriaque » a été d'une importance considérable durant les deux premiers siècles. Les *Actes* nous présentent la mission comme rattachée principalement aux hellénistes. Mais il y a eu aussi une mission araménienne. Eusèbe nous dit que Thomas évangélisa les Parthes (III, 1, 2). Tout un cycle de Thomas, *Évangile de Thomas*, *Actes de Thomas*, *Psaumes de Thomas* est l'écho de cette mission.

De cette complexité du judéo-christianisme, durant les années 30 à 41, nous pouvons atteindre certains éléments. En ce qui concerne la Palestine, la question de l'origine de l'église en Galilée reste une énigme⁵. Les *Actes* attestent son existence (9, 31). Trois faits peuvent être retenus. E. Lohmeyer croit distinguer dans les sources des Évangiles une tradition galiléenne distincte de la tradition hiérosolymite, qui serait l'écho de la catéchèse galiléenne. En second lieu des inscriptions judéo-chrétiennes archaïques découvertes à Nazareth attestent une évangélisation très ancienne. En fait les liens de la Galilée et de la Judée peuvent expliquer que les *Actes* ne fassent pas mention de celle-là⁶. Les liens de famille de plusieurs Apôtres avec la Galilée rendraient invraisemblable qu'elle n'ait pas très tôt été évangélisée. Reste une dernière question. Parmi les sectes juives, Justin, Hégésippe mentionnent les galiléens. Les documents du Wadi Mouraba'at les connaissent aussi. Ce groupe paraît devoir être identifié avec les zélotes de Josèphe. Le mouvement zélote avait été fondé en 6 après J.-C. par Judas le galiléen.

Les premiers chrétiens ont-ils eu des contacts avec les zélotes ? Cullmann a supposé que plusieurs des Apôtres, Simon le zélote, en tout cas, venaient de ce milieu⁷. Aux yeux des Juifs de Jérusalem, sadducéens et pharisiens, les disciples de Jésus pouvaient passer pour tels. Le fait qu'ils étaient en partie galiléens devait y contribuer. Gamaliel assimile le mouvement qui se rattache à Jésus à celui de Judas le galiléen. Les travaux de Brandon et de Reicke semblent montrer que, si la communauté chrétienne ne peut se rattacher au mouvement,

les éléments venant du zélotisme y étaient très agissants. Ils tenteront d'entraîner la communauté chrétienne dans le mouvement de révolte contre la domination romaine. On peut se demander si ce christianisme zélate n'a pas été celui des paysans et des pêcheurs galiléens, parlant araméen, convertis au christianisme, et si son appartenance à un monde qui devait totalement disparaître après 70 n'explique pas le silence des écrits du Nouveau Testament sur son compte.

Les origines de l'église de Samarie sont au contraire rapportées par les *Actes*. Ceux-ci la rattachent à l'expulsion des hellénistes de Jérusalem en 37. L'un des Sept, Philippe, descend en Samarie (8, 4). Comme l'a justement remarqué Cullmann⁸, les hellénistes devaient être bien accueillis des samaritains, dont ils partageaient l'hostilité à l'égard de la théocratie du Temple et du sacerdoce de Jérusalem. Mais le milieu samaritain présentait par ailleurs des caractères singuliers qui semblent avoir conduit la mission à son échec. C'est sans doute le sens de l'épisode de Simon. Celui-ci est présenté par les *Actes* comme pratiquant la magie, se donnant pour « la Grande Puissance » et exerçant une très grande influence (8, 9-10). Justin, samaritain lui-même, donnera plus tard d'autres détails (1 *Apol.*, xvi, 1-3). Il montre Simon adoré par presque tous les Samaritains comme le Premier Dieu ; et une femme, Hélène, lui est associée, dans ce culte, comme la Première Pensée. Irénée précise que Simon enseignait la création du monde par les anges, le mauvais gouvernement du monde par ceux-ci, leur dépossession par la Première Puissance (*Adv. Hær.*, 1, 23, 3).

Il est difficile de dégager ce qui relève, dans ces traditions, de la doctrine propre de Simon et de celle de ses disciples, simoniens ou helléniens. Il semble qu'il y ait lieu de voir chez Simon le représentant d'un messianisme samaritain, analogue à celui du « prophète » dont Pilate arrêta le mouvement en 36⁹. Simon était lui-même disciple de Dosithée, qui s'appliquait le texte de *Deut.*, 18, 15 sur le prophète annoncé par Moïse. Dosithée et Simon paraissent représenter un courant ascétique et eschatologique parallèle à celui de Qumrân, avec lequel ils ont des points de contact¹⁰. Mais il s'y mêle des éléments magiques et syncrétistes, caractéristiques d'une hétérodoxie juive. Cette hétérodoxie n'est pas encore le gnosticisme. Mais c'est le milieu où, après 70, apparaîtra le gnosticisme qui en sera, comme le dit bien Grant à propos de Simon ¹¹, une réinterprétation dans le sens d'un dualisme plus radical, consécutive à l'échec de l'attente eschatologique. En ce sens Simon est bien le père du gnosticisme, bien que lui-même ne soit pas encore gnostique.

Or, Simon reçoit le baptême de la main de Philippe (*Act.*, 8, 13) et cherche même à se faire associer par Pierre à son pouvoir (8, 18). Il serait devenu ainsi une sorte d'évêque des samaritains. Mais Pierre démasque son insincérité et l'écarté. Simon toutefois aura des disciples. Justin nous dit qu'ils étaient nombreux. Il est probable qu'ils aient représenté une bonne part de la communauté chrétienne de Samarie. Il y a donc eu ici très tôt une hétérodoxie chrétienne, qui a d'abord présenté un caractère eschatologique et qui ensuite deviendra le gnosticisme. Cette hétérodoxie présente dès ce moment des traits syncrétistes, caractéristiques du milieu samaritain. Le dualisme ne s'y développera qu'après 70. En fait c'est à Césarée que Philippe se fixera (*Act.*, 21, 8). Paul rencontre des communautés orthodoxes en Samarie en 49 (*Act.*, 15, 3).

Parmi les groupes religieux situés en marge du judaïsme officiel, il faut en signaler un autre. Dans les diverses notices que nous possédons sur les sectes juives du temps des origines de l'Église, il est question de sectes baptistes. Hégésippe, à côté des esséniens, des galiléens, des samaritains, des sadducéens, des pharisiens, dont nous avons parlé, mentionne les masbothéens (*H. E.*, iv, 22, 7). Justin parle des baptistes¹², Épiphane des sabéens¹³. Sabéens et masbothéens sont synonymes de baptistes¹⁴. Ce groupe partage avec les juifs les croyances et les observances noachiques. Par ailleurs son rite essentiel est le bain dans le Jourdain, considéré comme fleuve sacré. Il correspond aux populations non juives, riveraines du Jourdain, parentes des juifs, mais étrangères à la communauté d'Israël : ce sont les ancêtres des mandéens.

Les contacts du christianisme primitif et de ce milieu sont complexes. D'une part il y a eu certainement dans l'esprit des juifs du temps une certaine confusion entre les chrétiens et ces sectes baptistes, du fait de l'adoption du baptême dans le Jourdain par Jean-Baptiste d'abord et ensuite par l'Église chrétienne. Mais, comme l'a montré Rudolf, il n'y a de commun entre sabéens et chrétiens que l'importance donnée au Jourdain comme fleuve sacré¹⁵. Une autre donnée a pu contribuer à cette confusion. Le terme Nazaréen, Ναζωραῖος (*naçôraios*) est appliqué à Jésus dans l'Évangile (*Mt.*, 2, 23). Or, le mot apparaît comme la plus ancienne désignation des mandéens. Il est par ailleurs chez Épiphane, sous la forme Νασαρηαῖος (*nasaraios*), la désignation d'une secte juive. On sait les discussions soulevées autour du mot. Il est certain qu'il signifie « observant ». Il paraît d'autre part qu'il désignait les baptistes. C'est sans doute par confusion volontaire avec ceux-ci qu'il a été appliqué au Christ et aux chrétiens par les Juifs (*Act.*, 24, 5), comme le terme samaritain¹⁶. Mais, en vertu de ces jeux de mots familiers aux sémites, le terme a été pris comme un titre de gloire par les chrétiens et rattaché à *nezer*, rejeton, qui est un titre messianique¹⁷.

Il reste un fait curieux, l'existence d'une secte chrétienne de nazaréens, qui précisément se trouvait en Transjordanie. Épiphané lui consacre une notice¹⁸. Ce sont des chrétiens judaïsants. Leur centre est Pella en Gaulanitide. Nous avons des fragments d'un *Évangile des nazaréens*, qui était écrit en araméen et que Jérôme a lu en TransJordanie. Épiphané voit en eux des judéo-chrétiens chassés de Palestine après 70. Mais il est vraisemblable que ces judéo-chrétiens ont rejoint une communauté déjà existante. Cette communauté portait le nom de nazaréens, qu'elle partageait avec les autres groupes trans jordanien et qui était le terme générique pour les sectes baptistes de cette région. Elle présentait d'autres traits. L'archéologie nous a révélé l'importance en Transjordanie des sanctuaires consacrés aux saints non juifs, Lot, Job ou Melchisédech. Par ailleurs ce milieu est celui où apparaîtra l'ébionisme, hostile aux sacrifices, pratiquant l'usage fréquent des bains de purification, attaché aux préceptes noachiques.

Reste enfin que sans quitter la Palestine, la mission chrétienne allait rencontrer un dernier milieu qui allait la mettre en face de nouveaux problèmes, celui du paganisme gréco-romain. La Palestine comprenait en effet des villes grecques, habitées principalement par des païens. Celles-ci se trouvaient principalement en bordure de la Méditerranée. Or, les *Actes* nous apprennent que l'apostolat des hellénistes s'étendit également à cette région. Philippe est signalé à Césarée et à Joppé. C'est près de Gaza qu'il baptise un prosélyte juif d'origine éthiopienne (8, 27). On remarquera que dans ces divers secteurs, en Samarie d'abord, puis à Césarée, à Gaza et à Joppé, Pierre vient à la suite de Philippe. Ceci paraît marquer le rôle de contrôle à l'égard de l'ensemble de l'Église dont les Douze se sentent chargés. Le caractère universel de la mission dont ils sont investis concerne en particulier Pierre. Ainsi se confirme le rôle d'arbitres que les Douze nous avaient paru jouer à Jérusalem.

L'évangélisation du littoral allait mettre la communauté chrétienne en contact avec le milieu païen, grec ou romain. Les *Actes* nous rapportent le cas du centurion Corneille, de la cohorte italique (10, 1). Il est intéressant, car il montre à quel point les Apôtres se sentaient incorporés à la communauté religieuse juive. En effet le texte observe qu'il est illicite pour un juif d'avoir contact avec un étranger (10, 28). Néanmoins Pierre déclare qu'on ne peut refuser le baptême. Ainsi dès l'origine les Apôtres ont reconnu que la communauté chrétienne était ouverte aux païens. Nous verrons les problèmes que ceci ne va pas tarder à poser, dès lors que les judéo-chrétiens se sentaient toujours liées par les observances juives.

Le bilan final des premiers développements de l'Église en Palestine en dehors de Jérusalem reste malgré tout assez maigre. Il semble que la Galilée, la Samarie et la TransJordanie aient été surtout le centre de groupes dissidents, simoniens, zélotes ou ébionistes, reflets eux-mêmes des formes marginales du judaïsme. Et cette sensibilité à l'hétérodoxie juive est encore une des formes de l'étroite appartenance du christianisme primitif au monde juif. En fait le grand foyer d'expansion du christianisme durant les quinze premières années a été la Syrie. Le premier centre chrétien après Jérusalem a été Antioche. Mais si Antioche est particulièrement mise en valeur dans les *Actes des Apôtres*, c'est que la ville appartenait au monde hellénistique plus qu'au monde araméen. Il y a aussi une Syrie araméenne, en Phénicie avec Damas, en Osroène avec Edesse, qui joue un rôle important, bien que les documents canoniques en fassent à peine mention. Ici, encore, nous devons essayer de rétablir les perspectives.

Le premier centre que nous rencontrons est Damas. Les *Actes* nous donnent deux indications. Quand Paul se convertit, en 38, il y a déjà une communauté chrétienne à Damas, puisqu'il s'y rend pour opérer des arrestations. D'autre part, *Act.*, II, 19 rattache l'évangélisation de la Phénicie dont Damas fait partie, aux hellénistes chassés de Jérusalem. La première communauté de Damas a donc été constituée en 37. Ces chrétiens de Damas sont des juifs, sans quoi ils ne relèveraient pas de la juridiction du grand-prêtre de Jérusalem. Par ailleurs il est précisé que la parole était annoncée aux Juifs seuls (11, 19). Les chrétiens sont appelés « les hommes de la voie », ce qui est une désignation proprement juive pour une secte. De plus il est précisé que Paul prêche, après sa conversion, dans les synagogues (9, 20). Un des chrétiens de Damas, Ananie, est nommé (9, 10) : c'était un homme pieux « selon la Loi », qui était estimé des Juifs (*Act.*, 22, 12).

Pouvons-nous préciser davantage ce qu'était la communauté de Damas ? On remarquera d'abord qu'elle a été fondée par les hellénistes. La persécution dont saint Paul est l'instrument vise les hellénistes. C'est en tant que les chrétiens de Damas sont des hellénistes que Paul vient les arrêter¹⁹. Nous avons là une première indication. La communauté de Damas était en partie au moins constituée d'hellénistes. Il y a un second point. On sait que nous possédons le règlement d'une communauté juive apparentée à celle de Qumrân et qui était fixée à Damas. Or, on a relevé un certain nombre de traits de ressemblance entre la première communauté chrétienne de Damas et cette communauté sadoefte. Le discours d'Étienne, qui représente la théologie des hellénistes, cite un verset d'*Amos*, 5, 25-27, qui se retrouve dans le *Document de Damas* (essénien) (IX, 11). La

catéchèse qu'Ananie fait à saint Paul et qui est reproduite dans *Actes*, 22, 13-15, présente des contacts remarquables avec les thèmes du *Document sadocite*²⁰. Il est donc possible que la première communauté de Damas ait été constituée en partie de sadocites convertis²¹.

Damas n'était d'ailleurs pas le centre principal de la communauté sadocite. Le *Document sadocite* parle du « pays de Damas » (VIII, 21 ; XX, 12), ce qui paraît plus conforme aux usages de la secte dont Philon nous dit qu'elle n'habitait pas les villes, mais les villages²². On a pensé pouvoir préciser qu'il s'agit de Kokba, à 15 kilomètres au sud-ouest de Damas ²³. Or il semble qu'il y a eu très tôt des judéo-chrétiens à Kokba²⁴. Harnack rappelle une tradition qui fixe à Kokba la conversion de Paul²⁵. Les distances rendent la chose possible. Mais on peut y voir plutôt la survivance d'une relation entre Paul et Kokba qui a une autre origine ; il est dit qu'en fuyant Damas, Paul se réfugia en Arabie (*Gal.*, I, 17). Or Arabie désigne à cette époque le royaume nabathéen, qui va de Damas à Pétra. Il est possible que le village d'Arabie où se soit retiré Paul soit Kokba. On remarquera que les *Actes* (9, 23) ne supposent pas que Paul ait quitté la région de Damas.

Ainsi s'expliqueraient les traces sadocites que présente sa pensée²⁶. La brève catéchèse d'Ananie avant son baptême serait insuffisante pour les expliquer. Paul est pharisien et donc, au moment de sa conversion, étranger à l'essénisme. Tout s'explique au contraire si Paul a passé les trois années qui vont de sa conversion à son voyage à Jérusalem (38-41) dans un milieu de sadocites convertis. Ajoutons que Paul déclare lui-même qu'après son séjour en Arabie, il revint à Damas (*Gal.*, I, 17). Il ne s'était donc guère éloigné de la ville. On est ainsi amené à reconnaître l'existence à Damas et à Kokba, dès 37, d'une communauté chrétienne venue de l'essénisme. Ce milieu a été sans doute le foyer principal du christianisme essénisant. J'y rattacherais volontiers les *Testaments des XII Patriarches*, œuvre d'un sadocite converti au christianisme²⁷. L'ouvrage présente des contacts remarquables avec le *Document sadocite*. Il a été l'objet de remaniements. Mais son premier état peut être très archaïque²⁸.

Le second centre – et le principal – de l'expansion de l'Église en Syrie est Antioche. La ville était politiquement très importante. Elle était le siège local de la Province d'Orient et un foyer de culture grecque. Sa population, principalement syrienne, était très cosmopolite, avec beaucoup de Grecs et de Juifs. Son évangélisation remonte, comme celle de Damas, à la venue des hellénistes en 37. Elle s'adresse d'abord aux Juifs. Mais les *Actes* précisent que certains de ces hellénistes, « gens de Chypre et de Cyrène », venant de Jérusalem, mais de langue grecque, s'adressèrent aussi aux grecs, c'est-à-dire aux païens (II, 20). Un grand nombre se convertirent. Antioche apparaît ainsi comme le premier centre d'une communauté importante de pagano-chrétiens. En 42, devant le développement de la communauté, les Apôtres envoient vers elle Barnabe. L'épisode apparaît parallèle à celui de l'envoi de Pierre en Samarie. Il atteste la volonté des Apôtres d'assurer l'unité des communautés sous leur direction collégiale.

C'est à Antioche que le nom de « chrétiens » fut pour la première fois donné aux membres de la communauté (11, 26). Comme l'a bien vu E. Peterson, le mot a une résonance politique ²⁹. Il désigne « les partisans de Chrestos ». Il nous donne l'image que les milieux romains pouvaient se faire de la communauté chrétienne, comme d'une secte messianique. C'est l'exact parallèle de la première mention que fera du christianisme un écrivain latin païen : « *Judaei impulsore Chresto tumultuantes* », dira Suétone. Le fait que le groupe des chrétiens reçoive ainsi un sobriquet officiel atteste que la communauté avait une consistance assez grande pour apparaître au niveau de la vie officielle. Ainsi cette désignation est-elle le premier témoignage de l'existence de l'Église aux yeux du monde romain. On peut remarquer d'ailleurs que la désignation donnée aux chrétiens d'Antioche est située par l'auteur des *Actes* sous le règne de Claude (41-54), vers le début du règne. C'est également sous le règne de Claude que Suétone fait mention des chrétiens.

Sur la communauté locale d'Antioche, les *Actes* ne nous disent rien d'autre. Ils ne s'intéressent à Antioche qu'autant qu'elle va être le point de départ de la mission en Asie. Mais *l'Épître aux Galates* nous permet d'en dégager un trait. Nous avons dit que l'église d'Antioche est la première à avoir présenté une communauté importante de pagano-chrétiens. Mais *Gal.*, 2, 12 nous montre qu'il existait à côté une communauté de judéo-chrétiens. Antioche était la première ville où cette juxtaposition se produisait. Il est clair d'après le récit de *Gal.* que les deux communautés étaient séparées. Convertis au christianisme, les juifs restaient soumis aux observances et en particulier à l'interdiction de manger avec les non-juifs, c'est-à-dire aussi avec les païens convertis. Comme l'eucharistie avait lieu à l'occasion d'un repas, il était impossible aux judéo-chrétiens et aux pagano-chrétiens de la célébrer ensemble. On verra plus loin le problème que ceci posera à Pierre. Devait-il, étant juif, partager l'eucharistie des pagano-chrétiens ? Ou, étant Apôtre, devait-il se tenir au-dessus de ces divisions et assister à l'une et à l'autre ?

Ainsi Antioche a été très tôt, en face de Jérusalem, le centre de l'expansion du christianisme dans le

milieu hellénistique païen. C'est à partir de là que l'œuvre missionnaire se continuera. C'est également à Antioche que doivent se rattacher quelques-uns des documents les plus anciens du christianisme et qui présentent des traits communs *L'Évangile de Matthieu*, si sa rédaction définitive est postérieure, paraît bien l'écho de la catéchèse en milieu antiochien³⁰. La place qu'y tient Pierre joue en ce sens. Il se situe dans un milieu où les relations entre la communauté juive et la communauté païenne sont intenses. De même en est-il de la *Didachè*. Son origine syrienne est très vraisemblable. Elle présente dans sa partie catéchétique une tradition parallèle à celle dont nous avons l'écho dans *Matthieu*. Les allusions aux prophètes nous mettent dans un contexte proche de celui que les *Actes* nous décrivent à Antioche. Nous avons dans sa partie liturgique l'écho de la liturgie antiochienne primitive.

On doit rattacher à l'évangélisation d'Antioche celle des régions avoisinantes. Dans *l'Épître aux Galates*, Paul nous dit qu'il prêche en Syrie et en Cilicie, sans doute en 43-44, durant l'année qu'il passe à Antioche avec Barnabé. L'évangélisation de Chypre est plus ancienne. Les *Actes* (11, 19) nous disent que les hellénistes y sont venus dès 37, en même temps qu'à Antioche. Quand Paul et Barnabé s'y rendront en 45, ils y trouveront des communautés déjà constituées. Paul y rencontrera le proconsul Sergius Paulus, que nous connaissons par une inscription. Celui-ci était sous l'influence d'un prophète et magicien juif, Barjésus. Nous avons là le premier témoignage de la concurrence entre le prosélytisme juif et l'apostolat chrétien, sur lequel M. Simon a justement attiré l'attention ³¹. Nous verrons un peu plus tard à Antioche de Pisidie les juifs jaloux des conversions opérées par Paul et dressant contre lui des prosélytes (*Act.*, 13, 50).

Il reste que les régions sur l'évangélisation desquelles nous sommes le plus renseignés sont l'Asie, la Macédoine et l'Achaïe. Ici deux hommes ont joué un rôle décisif : Paul et Barnabé. Il nous faut d'abord revenir sur ce qui concerne le premier. C'est le personnage du christianisme apostolique que nous connaissons le mieux, grâce aux *Actes*, qui sont écrits par un de ses compagnons, et à ses propres *Épîtres*. Persécuteur des hellénistes en 36, converti en 38, il passa trois ans dans un milieu de sadocites chrétiens près de Damas. Il se rend en 41 à Jérusalem, où il rencontre Pierre et Jacques, le frère du Seigneur (*Gal.*, 1, 18 ; *Act.*, 9, 27). Il se heurte aux hellénistes juifs (*Act.*, 9, 29) et retourne à Tarse sa patrie (*Act.*, 9, 30). C'est là que Barnabé vient le chercher en 48. Barnabé l'avait connu à Jérusalem en 41 et l'avait présenté aux Apôtres. Il l'amène avec lui à Antioche où ils passent une année ensemble (42-43).

Il faut bien préciser leur position par rapport à l'église d'Antioche. Les *Actes* nous disent qu'à ce moment il y avait dans l'église d'Antioche « des prophètes et des docteurs » (*Act.*, 13, 1). Ceux-ci sont énumérés : Barnabé, Siméon appelé Niger, Lucius le Cyrénéen, Manahem, frère de lait d'Hérode le tétrarque et Saul. Ce groupe ne paraît pas faire partie de la communauté locale d'Antioche dont nous avons parlé, mais coïncider avec les missionnaires hellénistes. C'est le cas de Barnabé. Il y avait parmi les missionnaires venus à Antioche des gens de Cyrène (*Act.*, II, 20). Or Lucius est Cyrénéen. Manahem vient du milieu hérodien. Ce groupe s'adjoint Saul. Ces missionnaires situent leur activité à un îlan supérieur. Antioche est seulement leur port d'attache. En fait leur mission prolonge celle des Douze. Aussi bien sont-ils en constant contact avec eux. Barnabé leur a présenté Paul en 41. En 44 il se rend à nouveau à Jérusalem avec Paul (*Act.*, 11, 30 ; 12, 25). Ils en ramènent Jean-Marc (*Act.*, 12, 28). Auparavant les Apôtres leur avaient envoyé un groupe de prophètes, dont Agabus (*Act.*, II, 27).

Nous avons le sentiment d'hommes associés directement à l'œuvre des Douze ; c'est sans doute ainsi qu'il faut nous les représenter. Les *Actes* les désignent sous le nom de prophètes et de docteurs (*Act.*, 13, 1). Ces deux titres se retrouvent dans *I Car.*, 12, 28, immédiatement après les Apôtres. Il paraît impossible de voir là uniquement l'expression de dons charismatiques. Prophètes et docteurs reparaitront dans la *Didachè* (xv, 1 et 2). Ils semblent bien être des ministres ecclésiastiques. Par opposition aux presbytres, qui constituent les hiérarchies locales, ils paraissent exprimer les ministères missionnaires. La *Didachè* établit un parallélisme entre les deux (xv, 1). Us ont un caractère universel, comme les Apôtres, qui leur délèguent tout ou partie de leur pouvoir, ainsi qu'ils le faisaient par rapport aux hiérarchies locales. Il y a d'ailleurs passage d'un groupe à l'autre. Les Sept, d'abord membres de la hiérarchie locale de Jérusalem, deviennent missionnaires quand ils sont chassés.

Il reste que dans ce groupe de missionnaires séjournant à Antioche, Barnabé et Paul constituent deux cas particuliers. Barnabé est nommé le premier. Il joue un rôle de chef. Ceci paraît bien supposer qu'il dispose d'une délégation plus totale des Apôtres. Il est par rapport aux autres missionnaires ce qu'est Jacques par rapport aux presbytres de Jérusalem. Il possède tout ce qui est communicable dans l'apostolat. Il correspond aux ἄνδρες ἐλλόγιμοι (*andres ellogimoi*) dont parlera *l'Épître de Clément* (XLTV, 1-3) et qui ont seule autorité pour établir des ministres, c'est-à-dire pour conférer l'ordination. Le cas de Paul est différent. Il s'affirme

comme Apôtre au sens plein du mot, c'est-à-dire comme tenant ses pouvoirs directement du Seigneur, en vue d'une mission particulière. Cette revendication est peut-être ce qui occasionnera sa rupture avec Barnabé.

C'est de ce groupe qu'au printemps de 45 va partir une mission pour l'Asie à laquelle l'auteur des *Actes* donne une importance particulière, parce qu'elle marque le début du ministère de Paul. Les *Actes* nous décrivent les circonstances de ce départ. Au cours d'une assemblée eucharistique, Barnabé et Paul sont mis à part et les autres leur imposent les mains. Il ne peut s'agir d'une ordination. Barnabé et Paul étaient déjà investis des pouvoirs apostoliques. Mais il s'agit d'un rite d'envoi. Barnabé et Paul s'embarquent à Séleucie, le port d'Antioche. A partir d'ici, le récit de Luc repose sur des documents qui lui viennent de Paul et présente des précisions historiques et géographiques remarquables, qui font que l'évangélisation de l'Asie nous est beaucoup mieux connue que celle d'aucune des régions que nous avons parcourues jusqu'ici.

En fait cette mission reste géographiquement limitée. Les villes évangélisées seront Pergé et Attale en Pamphylie, Antioche en Pisidie, Iconium, Lystres et Derbé en Lycaonie. L'apostolat de Paul et de Barnabé s'exerce d'abord dans les milieux juifs. Us prêcheront dans les synagogues (*Act.*, 13, 5 ; 13, 14 ; 14, 1) le jour du sabbat. Ils se présentent donc comme appartenant à une secte juive. Mais ailleurs ils s'adressent aussi aux païens ; à Antioche de Pisidie, les païens viennent le jour du sabbat les écouter à la synagogue (*Act.*, 13, 44) ; de même aussi à Iconium (14, 1). A Lystres, Paul et Barnabé ayant fait un miracle, la population les prend pour Zeus et Hermès et veut leur sacrifier un bœuf orné de guirlandes (14, 11-12).

Dans ces deux régions, Paul et Barnabé font des conversions à la fois chez les Juifs et les prosélytes (13, 43 ; 14, 1) et chez les païens (13, 48 ; 14, 1). Ils établissent des communautés locales ; ils ordonnent des « anciens » par imposition de mains (14, 23), pour les gouverner, comme c'était le cas à Jérusalem et à Antioche. Mais ils rencontrent partout une violente hostilité des milieux juifs (13, 45). Ceux-ci excitent contre eux les populations païennes. A Antioche de Pisidie, ce sont les autorités de la ville que les juifs soulèvent (13, 50). A Iconium et à Lystres, c'est la population (14, 2 ; 14, 19). En fait l'accueil est plus favorable chez les païens que chez les juifs. Il y a là un fait nouveau. Il est capital pour Paul. C'est à partir de ce moment que celui-ci commence à élaborer sa théologie du rejet des Juifs et de la conversion des païens (13, 46-47). Par ailleurs on voit apparaître un type nouveau de kérygme, qui ne fait plus appel à l'accomplissement des prophéties, mais à l'alliance de Noé (14, 15-17). Le trait marquant des communautés lycaoniennes et pisidiennes va donc être l'importance prise par les pagano-chrétiens. Paul n'avait pas cherché ce résultat. Il va lui poser de graves problèmes.

La mission de Paul est-elle la seule vers l'Occident ? Les *Actes* nous disent qu'en 43, après la mort de Jacques, Pierre quitte Jérusalem « pour un autre lieu » (*Act.*, 12, 17). Il ne sera plus question de lui avant 49, où nous le trouverons au concile de Jérusalem. Aucun texte canonique ne nous dit donc rien sur son activité missionnaire pendant ce temps. Mais Eusèbe écrit qu'il vient à Rome, au début du règne de Claude, vers 44 (*H.E.*, 11, 14, 6). Il paraît certain d'autre part que Rome est évangélisée durant la période qui va de 43 à 49. Suétone rapporte que Claude expulse les juifs en 49, parce qu'ils s'agitaient « sous l'impulsion de Chrestos ». Ceci atteste l'existence des discussions entre juifs et judéo-chrétiens, amenant des conflits dont l'écho est parvenu à l'empereur. Précisément Paul rencontre en 51 à Corinthe des juifs convertis chassés de Rome par Claude, Aquila et Priscille. Paul en 57 s'adressera à la communauté de Rome considérée comme déjà importante. En 60 il trouvera à Pouzzoles³² et à Rome des communautés constituées.

La crise du judéo-christianisme

La période qui va de 40 à 70 est marquée pour la communauté chrétienne par deux faits importants. D'une part c'est le moment où le nationalisme juif va s'exaspérer¹ : les judéo-chrétiens subiront une forte pression de ce nationalisme. La chute de Jérusalem en 70 portera un coup très grave au judaïsme en général et au judéo-christianisme en particulier. Par ailleurs durant ce temps, grâce en particulier, à l'impulsion de Paul, le christianisme gagne dans les milieux païens, ce qui amène progressivement les chrétiens de ces milieux à se dégager du contexte juif, mais ne va pas sans une crise difficile. Au terme on aboutira à un renversement de la situation. Le judéo-christianisme, triomphant en 49, s'effondrera ; le christianisme paulinien commencera sa destinée triomphale. Au seuil de cette époque se situe le concile de Jérusalem, qui en marque les données ; à son terme la chute de Jérusalem qui tranche les questions.

L'année 49 est marquée par deux épisodes qui témoignent d'une crise entre judéo-chrétiens et chrétiens de la gentilité, le concile de Jérusalem et l'incident d'Antioche. La relation chronologique de ces deux événements est actuellement discutée². *l'Épître aux Galates*, seule à mentionner l'incident d'Antioche, le nomme en second. Les difficultés opposées à cette succession nous paraissent procéder de constructions a priori. Nous nous en tiendrons donc à cet ordre. Paul était rentré à Antioche en 48 avec Barnabe. Il avait exposé les résultats obtenus auprès des païens en Asie (14, 27) et les nouvelles perspectives ouvertes. Les Gentils convertis n'étaient pas astreints aux observances juives et en particulier à la circoncision. C'était le cas en particulier d'un asiate, Tite, qu'il avait amené avec lui.

Or voici que « des gens descendus de Judée » troublent en 49 la communauté d'Antioche en enseignant que la circoncision est obligatoire pour tous. On a souvent vu dans ces gens des judéo-chrétiens de la tendance de Jacques – qui se seraient opposés à Paul, représentant les chrétiens de la gentilité. Gregory Dix a justement critiqué cette thèse³. Les judéo-chrétiens, qui sont alors presque toute l'Église, ont admis dès l'origine que les païens convertis n'étaient pas astreints à la circoncision, comme Pierre le rappellera (*Act.*, 15, 10). L'obligation de la circoncision serait donc au contraire une nouveauté. A quoi la rattacher ? Il paraît bien que c'est à la situation politique du judaïsme. Celui-ci entre en conflit ouvert avec Rome. Le fait pour les chrétiens, qui sont encore considérés comme faisant partie de la communauté juive, d'admettre des non-circoncis, apparaît comme une trahison à l'égard du judaïsme. C'est donc sous la pression de nationalistes juifs que certains judéo-chrétiens essaient de maintenir l'appartenance des chrétiens à la communauté juive, dont la circoncision est le sceau.

On voit donc l'enjeu véritable de la question. Le danger était de solidariser le christianisme avec le destin temporel d'Israël. Paul et Barnabé le comprennent bien et s'opposent vivement à ces exigences. Us n'apparaissent en cela que comme les représentants de la tradition de la communauté judéo-chrétienne elle-même, et non comme ceux d'une tendance. Toutefois, devant le sérieux du débat, la communauté d'Antioche désire qu'il soit porté devant les Apôtres à Jérusalem (*Act.*, 15, 2). Paul et Barnabé sont envoyés avec Tite (*Gal.*, 2, 1). Ils sont reçus par les Apôtres et les anciens. Là le débat se renouvelle. Certains chrétiens de la secte des pharisiens défendent la thèse de la circoncision des gentils. Pierre au nom des Apôtres, Jacques au nom des anciens tranchent en faveur de Paul, en précisant que les païens ne sont tenus qu'aux préceptes noachiques : abstention des viandes immolées aux idoles, des viandes étouffées et de la fornication⁴. Paul et Barnabé, auxquels on adjoint Silas et Jude, nommé Barsabbas, ont mission de transmettre la décision à Antioche. Cette décision capitale marque la rupture du christianisme et de la communauté juive, qui va aller en s'accusant dans les années suivantes.

Important pour l'histoire des relations du christianisme et du judaïsme, le concile de Jérusalem l'est aussi pour le développement de la communauté chrétienne. On remarquera d'abord la diversité de ceux qui y participent. Pierre et Jean y représentent les Douze. Pierre avait quitté Jérusalem en 43. Sa présence à

Jérusalem y est accidentelle, soit qu'il soit venu pour le concile, soit qu'une période de relative détente de la part des juifs lui ait permis d'y revenir. Jacques, entouré des anciens, représente la communauté locale de Jérusalem. Silas et Jude nommé Barsabbas paraissent faire partie des anciens. Ils sont nommés higoumènes. Le mot paraît synonyme de presbytres. Il se rencontre dans *l'Épître aux Hébreux* (13, 7, 17, 24) et *l'Épître de Clément* (1, 3)⁵. Par ailleurs le concile comprend Paul et Barnabe, qui sont de même rang que Pierre et Jacques. Ils sont accompagnés de Tite, qui est au plan missionnaire de même rang que les anciens.

Dans cette perspective on voit se dégager l'ensemble de l'organisation hiérarchique. Les Douze constituent un ordre à part, préposé à l'ensemble de l'Église, tantôt fixes, tantôt itinérants, avec lesquels toute église doit se trouver en communion. Pierre tient parmi eux un rang spécial. Paul leur est assimilé. À côté d'eux existent deux hiérarchies parallèles. Il y a d'une part la hiérarchie locale, composée du conseil des anciens, appelés aussi évêques ou higoumènes. À la tête se trouve un président. Il est quelquefois un homme de premier rang, comme Jacques de Jérusalem, qui dispose de tous les pouvoirs participables des Apôtres et a seul autorité pour instituer les anciens. Il y a d'autre part la hiérarchie missionnaire, ἀπόστολοι (*apostoloi*), didascales ou prophètes. Elle comprend également des hommes de premier rang, comme Barnabe, qui participent aux pouvoirs des Apôtres. Le passage d'une hiérarchie à l'autre, que nous constatons pour les Sept hellénistes, pour les higoumènes de Jérusalem, pour les presbytres de la Didachè, montre leur équivalence.

Le concile de Jérusalem avait réglé définitivement la question de circoncision des gentils. Mais la nervosité des milieux judéo-chrétiens, agités par les préoccupations nationalistes, n'était pas calmée pour autant. On le vit bientôt après, en fin 49, lors d'un voyage de Pierre à Antioche. Pierre était présent à Jérusalem pour le concile de 49. Mais la situation de la communauté de Jérusalem était de plus en plus difficile. Le vrai travail était ailleurs. C'est au cours d'un départ vers une nouvelle mission que Pierre s'arrête à Antioche. Au début il devait se partager entre les deux communautés, judéo-chrétienne et pagano-chrétienne. Mais, certaines gens de l'entourage de Jacques étant venus, il s'abstint de manger avec les pagano-chrétiens et Barnabé l'imita. Paul le leur reprocha vivement. N'y a-t-il chez Pierre qu'un geste de lâcheté ? Gaechter paraît avoir mieux vu les choses quand il montre que les préoccupations de Pierre et de Paul étaient opposées (*op. cit.*, p. 234-239). Pour Paul, qui pense aux pagano-chrétiens, il est essentiel de libérer le christianisme de ses attaches juives. Pierre, lui, craint une défection des judéo-chrétiens, qui, sous la pression du nationalisme juif, risquent de retourner au judaïsme. Il veut les garder en montrant qu'il est possible d'être à la fois fidèle à la foi chrétienne et à la Loi juive. C'est sans doute pour lui demander un geste de cet ordre que les gens de Jacques sont venus.

Les deux positions étaient également légitimes. Mais elles étaient inconciliables. Paul a fait dès ce moment son deuil du judéo-christianisme. Il ne pense qu'à l'avenir de l'Église en milieu grec. On comprend l'hostilité des judéo-chrétiens contre lui. Elle s'exprimera dans les écrits pseudo-clémentins. Pierre au contraire, malgré la situation de l'Église en Judée, paraît n'avoir pas encore perdu l'espoir de conserver une communauté judéo-chrétienne. Et peut-être voyait-il très loin, aussi loin que saint Paul. Mais en fait nous ne sommes renseignés sur les événements d'Antioche que par celui-ci. Sa vision est unilatérale. Elle est un plaidoyer. Sans l'accuser de déformer les faits, on peut penser qu'il ne nous en donne qu'un aspect. De toute manière l'épisode a tout son sens, s'il est situé dans le cadre du double mouvement par lequel le christianisme va s'amplifier en milieu grec, tandis que la communauté de Jérusalem va se dissoudre dans le nationalisme juif montant.

Le premier mouvement, l'expansion du pagano-christianisme, se rattache essentiellement à Paul et à ses collaborateurs. Nous avons, pour en suivre le développement, une documentation remarquable, la plus précise historiquement de cette époque, la seconde partie des *Actes*, où Luc, devenu compagnon de Paul, utilise son journal de voyage – et le *corpus* des *Épîtres* pauliniennes. Nous marquerons seulement les étapes principales. Au début de 50, Paul entreprend un nouveau voyage. Il traverse la Syrie et la Cilicie. Il passe sans doute à Tarse, sa ville natale. Puis il rend visite aux chrétiens de Derbé, de Lystres, d'Iconium, d'Antioche de Pisidie. À partir de là il pénètre dans des domaines nouveaux, la Galatie, la Phrygie du Nord, la Mysie. Parti avec Silas, un des higoumènes prophètes venus à Antioche avec lui de Jérusalem, il s'adjoint Timothée à Lystres et Luc en Mysie. Les deux premiers resteront associés à l'œuvre missionnaire de Paul et seront ses fondés de pouvoir⁶.

Mais l'événement qui marque cette mission est le passage de Paul en Europe, auquel vont être rattachées les fondations des églises de Macédoine et d'Achaïe (1 *Thess.*, i, 7-8). En Macédoine, il s'arrête à Philippes. Il y convertit plusieurs païens. Dénoncé et arrêté par les autorités romaines, Paul fait état de son titre de citoyen romain (*Act.*, 16, 37 ; 1 *Thess.*, 2, 2). À Thessalonique, il parle à la synagogue et convertit les juifs, mais aussi des grecs (17, 4). De même aussi à Bérée. De là il se rend à Athènes (*Act.*, 17, 16-34 ; 1 *Thess.*, 3, 1) où il

prêche à l'Aréopage, en présence de Stoïciens et d'épicuriens (17, 19). Mais il y fait peu de fruit. Il va enfin à Corinthe. Il y reste un an et demi (18, 11). Ce séjour peut être daté avec certitude. D'une part il rencontre deux juifs, Aquila et Priscille, qui avaient une entreprise de tissage et chez qui il travaille. Aquila et Priscille venaient d'être chassés de Rome par Claude. Suétone mentionne cet édit, qui est de 49. Par ailleurs le pronconsul d'Achaïe est Gallion (18, 12), dont une inscription de Delphes nous apprend qu'il exerçait cette charge en y 2. Le séjour à Corinthe va donc du début de 51 à l'été de 52. C'est de là que Paul écrit les deux *Épîtres aux Thessaloniens*. Puis il rentre à Antioche en passant par Éphèse et Jérusalem.

Au printemps de 53, il repart pour un nouveau voyage. Il traverse à nouveau la Galatie et la Phrygie. Mais cette fois le but de sa mission est Éphèse. Il prêche à la synagogue ; mais aussi dans une école, pour les païens (19, 9). Il y reste près de trois ans (54 à 57). C'est de là qu'il écrit *l'Épître aux Galates* et la *Première Épître aux Corinthiens*. Son projet était de revenir à Jérusalem en passant par Corinthe et Rome (19, 21). En fait il s'arrête en Macédoine (1 *Cor.*, 16, 5) et arrive seulement à Corinthe à la fin de 57 (20, 2) après que Tite l'eut rejoint (II *Cor.*, 7, 6). Durant l'hiver 57-58, il écrit *l'Épître aux Romains*. Puis il rejoint Philippes, s'embarque pour Troas et parvient à Tyr par mer, en faisant escale à Milet. Il arrive à Jérusalem pour la Pentecôte 58 (20, 16).

Le bilan des missions de Paul était donc positif. Entre 50 et 59, il a fondé les églises de Macédoine (Philippes, Thessalonique) et d'Achaïe (Corinthe). Mais ce que les *Actes* nous laissent entrevoir et ce que les *Épîtres* nous montrent de manière pathétique, c'est l'opposition croissante que durant cette période il n'a cessé de rencontrer de la part des judéo-chrétiens que montait contre lui le nationalisme juif, opposition qui le conduira d'abord à l'arrestation de Jérusalem en 58, puis au martyre en 67. Comme l'ont bien vu Brandon et Reicke, toutes les difficultés que rencontre Paul proviennent de cette unique cause. Elles commencent dès le début de la mission de 49. Barnabé et Marc refusent de partir avec lui et s'embarquent pour Chypre (15, 39). Si l'on se souvient que juste auparavant Barnabé, « par crainte des gens de la circoncision », s'était déjà désolidarisé de Paul (*Gal.*, 2, 14), il est clair que c'est la même raison qui l'amène à se séparer de lui. A Lystres, « à cause des juifs » (16, 3), Paul circonscit Timothée, ce qui était une concession. A Thessalonique, les juifs, « par jalousie », soulèvent le peuple contre lui. Mais il y a plus. L'Église est troublée par « des gens déréglés », qui ne travaillent pas et « s'occupent de choses vaines » (II *Thess.*, 3, 11). Ce sont des membres de la communauté. Ils annoncent une venue imminente du Jour du Seigneur (II *Thess.*, 2, 2). Il est difficile de ne pas voir là une agitation politique d'ordre messianique, qui rappelle ce que Josèphe nous dit des insurgés juifs à cette époque. C'est contre leur influence que Paul écrit ses deux lettres.

A Éphèse, il est précédé par Apollos. Celui-ci est un juif d'Alexandrie qui est instruit de « la voie du Seigneur », mais « ne connaît que le baptême de Jean » (*Act.*, 18, 25). Il a fondé une communauté (*Act.*, 18, 26). Il se rend en Achaïe vers 54. Nous le retrouvons à Corinthe. Il paraît être à la source de difficultés dont parle Paul (1 *Cor.*, 1, 12). Or qu'enseigne Apollos ? Il montre dans le Christ la Sagesse (*sophia*) descendue dans le monde et ignorée des archontes (1 *Cor.*, 2, 6-11). Paul ne condamne pas ces spéculations. Mais il reproche à Apollos de faire du christianisme une gnose. Or qu'est-ce à ce moment pour un juif que la gnose, sinon l'apocalyptique qui révèle les secrets célestes, les noms des anges. Cette gnose était particulièrement développée dans les milieux esséniens. Mais on la trouve aussi en Égypte chez les thérapeutes, qui leur sont apparentés. C'est de ce milieu que vient Apollos⁷. Converti par Priscille et Aquila, il garde dans le christianisme ce tour d'esprit spéculatif, que l'on retrouve dans des ouvrages judéo-chrétiens, comme *l'Ascension d'Isaïe*.

Ceci nous éclaire sur le christianisme asiatic. Lors de son second voyage, l'Esprit-Saint avait détourné Paul de se rendre en Asie (*Act.*, 16, 6). Quand il y vient, de 54 à 57, il y trouve des judéo-chrétiens, de la tendance d'Apollos. Il se heurte à une vive opposition de la part des milieux judaïsants (*Act.*, 19, 33). Il parlera des adversaires qu'il y rencontre (1 *Cor.*, 16, 9). Il semble donc que Paul se soit trouvé en face d'une communauté judéo-chrétienne très puissante, en face de laquelle il a essayé de fonder une communauté de la gentilité. Il sera livré aux bêtes (I *Cor.*, 15, 32) par suite de l'hostilité manifestée contre lui par les judéo-chrétiens. En 61, il se heurtera encore aux judéo-chrétiens d'Éphèse (I *Tim.*, 1, 3), puis en 63 il se plaint que tous en Asie l'ont abandonné (II *Tim.*, 1, 15),

En même temps que les Corinthiens, après les Éphésiens, sont influencés par Apollos, des agitations ont lieu en Galatie. Ici la situation est plus claire encore. Les Galates reviennent aux pratiques juives ; libérés par le Christ, ils reviennent à la servitude (*Gal.*, 5, 1.). Et cette servitude est l'observation de la Loi rendue obligatoire pour les pagano-chrétiens (*Gal.*, 5, 2). Plus particulièrement ils attachent une importance « aux jours, aux mois, aux temps et aux années » (*Gal.*, 4, 10). Or l'étude de l'apocalyptique juive du temps nous montre l'importance donnée au calendrier comme expression de la détermination du temps par Dieu⁸. Cette

importance est liée à l'attente de l'événement eschatologique. On ne pouvait donner une idée plus nette de l'esprit qui animait le zélotisme juif. Celui-ci comprenait deux éléments : attachement fanatique aux observances légales ; exaspération de l'attente eschatologique. Ce sont ces tendances qui travaillent les Galates. Nous assistons à une judaïsation du christianisme.

On voit la situation dramatique dans laquelle se trouve Paul. *L'Épître aux Romains*, dans l'hiver 57, va en être l'expression suprême. Un courant puissant de révolte contre Rome secoue le monde juif. Il impressionne nombre de chrétiens. Le conflit qui les oppose à Paul n'est pas dogmatique. Il ne s'agit pas de deux christianismes. Mais il s'agit de la situation des chrétiens par rapport à la communauté juive, dont ils viennent. Renier la circoncision apparaît comme une trahison politique, non comme une infidélité religieuse. Trahir la communauté juive, c'est mettre les chrétiens d'origine juive dans une situation difficile, les exposer à nouveau aux persécutions des juifs, les acculer au désespoir et à l'apostasie. C'est bien toujours le problème posé à Antioche qui se développe. Mais il devient plus aigu. Des hommes sages et éminents, Pierre, Barnabe, d'autres encore pensent qu'il faut faire des concessions, pour sauvegarder un judéo-christianisme, qui reste encore la majorité numérique. L'absence de Tite angoisse Paul. Il est d'ailleurs persécuté aussi par les païens, à Philippes et à Éphèse, moqué par les philosophes à Athènes. Il peut se demander s'il ne se trompe pas. Il est d'ailleurs prêt à des concessions. Il conseille aux Corinthiens d'éviter de scandaliser en mangeant des idolothytes. Mais la certitude de la voix qui lui a parlé l'empêche de faiblir.

Ce conflit aboutit en 58 à une crise dramatique. En venant à Jérusalem, Paul savait qu'il s'exposait (*Act.*, 20, 22). Il est reçu par Jacques et les anciens. Ceux-ci l'avertissent des accusations que les juifs font courir sur son compte : il détourne les juifs de la circoncision et des coutumes (21, 21). Ils lui conseillent de faire un acte public de loyalisme juif. Paul va donc au Temple. Mais des juifs d'Asie le reconnaissent et suscitent contre lui une sédition. Ils l'accusent injustement d'avoir profané le Temple, en y introduisant un païen. Il est arrêté par les soldats romains, mais ayant fait valoir son titre de citoyen romain, on ne lui fait subir aucun mauvais traitement. Une discussion a lieu devant le sanhédrin, suivie d'un nouveau tumulte. Un groupe de juifs forme le projet de l'assassiner. Le tribun alors l'envoie à Césarée, au procureur Félix qui fut en charge de 52 à 59. Félix se rend compte de son innocence, mais le garde deux ans en prison. En 59, il est remplacé par Festus (24, 27). Les juifs réclament qu'on ramène Paul à Jérusalem. Mais celui-ci en appelle à César. Festus décide de l'envoyer à Rome. Auparavant il est interrogé par Agrippa II et sa sœur Bérénice, qui sont convaincus de son innocence.

A partir de cette année 60, les événements vont se précipiter. A Rome, Paul reste en liberté surveillée de 61 à 63. Il écrit alors les *Épîtres aux Colossiens*, aux *Éphésiens*, aux *Philippiens*. *L'Épître aux Colossiens* atteste l'activité des judéo-chrétiens en Phrygie : questions d'interdits alimentaires, questions de calendrier sont soulevées par eux et troublent la communauté (2, 16). Paul ne condamne pas ces observances comme mauvaises, mais elles relèvent d'un ordre périmé. Par ailleurs il met en garde les Colossiens contre les spéculations sur les anges, qui sont un des caractères de l'apocalyptique juive (2, 18). Le Christ a dépossédé sur la croix les principautés et les puissances (2, 10). Paul précise que ce qu'il écrit concerne aussi les villes voisines de Laodicée et d'Hiérapolis. Nous verrons plus tard que ces villes étaient des fiefs judéo-chrétiens. Paul annonce qu'il envoie aussi une lettre aux Laodicéens (4, 16). Sans doute ne l'a-t-il jamais écrite.

Libéré en 63, Paul reprend son activité missionnaire. Nous sommes renseignés sur cette dernière période par les *Épîtres à Timothée* et par *l'Épître à Tite*. Le conflit avec les judéo-chrétiens va croissant. Paul se rend en Crète. Peu après il écrit à Tite, qu'il y a laissé pour établir des anciens dans chaque ville (1, 5). Il le met en garde contre les judéo-chrétiens (1, 10). Ils prêtent l'oreille à des fables (*mythoi*) judaïques. Nous avons vu que c'était l'expression technique pour les rêveries millénaristes. Ils insistent sur les prescriptions alimentaires (1, 14-15). Que Tite laisse de côté les disputes relatives aux généalogies, c'est-à-dire les spéculations sur les anges, et à la Loi, c'est-à-dire les observances juives (3, 9).

Les deux *Épîtres à Timothée* visent la situation d'Éphèse. Paul s'y est rendu, sans doute après son passage à Crète. Il a avec lui Timothée, à qui il confie l'église d'Éphèse, en partant pour la Macédoine. C'est de Macédoine qu'il lui envoie des instructions. C'est la première des deux *Épîtres*. Il s'agit d'abord de combattre ceux qui enseignent des fables et des généalogies (1, 4) ; ils ne font que créer des divisions. Timothée doit garder le dépôt et fuir « une science qui n'en mérite pas le nom (*pseudonymos*) » (6, 21). Ce dernier terme désigne les spéculations judéo-chrétiennes. Il sera repris par Irénée pour désigner le gnosticisme qui en est une branche. Ces judéo-chrétiens par ailleurs proscrirent le mariage et l'usage de certains aliments (4, 3). Timothée a dû se laisser impressionner puisque Paul lui recommande de boire du vin (5, 3). Ici nous rencontrons un nouveau trait du judéo-christianisme, l'encratisme, qui proscriit le mariage et interdit le vin.

L'encratisme a été surtout le fait du judéo-christianisme palestinien et mésopotamien. Il témoigne à Éphèse de la persistance de l'action des missionnaires judéo-chrétiens.

Un autre trait de la I^{re} *Épître à Timothée* est important. Paul y donne des instructions sur l'organisation de la communauté d'Asie, parallèles à celles qu'il avait données à Tite pour la Crète. Il y a un collège de presbytres. Ce collège a un président, qui est l'un de ses membres. On lui donne plus particulièrement le titre d'évêque (*épiscopos*) qui marque davantage la fonction que la dignité⁹. Il y a par ailleurs des diacres, qui dépendent directement de l'évêque. Nous sommes en présence de deux hiérarchies parallèles, l'une plus collégiale, l'autre plus monarchique, dont l'évêque est le lien et qui seront souvent en conflit. L'insistance mise par Paul dans les *Épîtres* pastorales sur la hiérarchie institutionnelle a fait douter de leur authenticité. On a opposé la situation qu'elles décrivent à celle que nous trouvons dans les *Épîtres aux Corinthiens*. Mais la situation décrite paraît bien correspondre à son moment historique¹⁰. Nous avons seulement la substitution d'une hiérarchie locale ordinaire à la hiérarchie missionnaire. Nous rencontrons à la même époque en Syrie la même évolution dans la *Didachè*.

Deux ans plus tard, quand Paul envoie à Timothée une seconde lettre, la situation s'est encore aggravée. Paul est sombre. Les hommes ne supportent plus la saine doctrine : ils ouvrent leurs oreilles à des fables (*mythoi*) (4, 3-4). Les faux apôtres s'insinuent dans les familles, captivent les femmes (3, 3). (Le rôle joué par les femmes est un trait des sectes judéo-chrétiennes, qui se retrouvera dans le gnosticisme). Ils sont pareils à Jannès et à Jambres, les adversaires de Moïse et d'Aaron dans la tradition juive (3, 8). En particulier Hyménée et Philète enseignent que la résurrection a déjà eu lieu (2, 18). Nous retrouvons plus tard cette affirmation chez Cérinthe. Elle est l'expression de l'exaspération de l'attente apocalyptique. Tout le monde abandonne Paul en Asie (1, 15). Jamais le judéo-christianisme n'a paru aussi triomphant qu'à cette heure. Il est pourtant à la veille de son échec.

A Rome pendant ce temps le drame éclatait. Juillet 64 est la date de l'incendie de Rome. Néron règne depuis 54. Il rejette la responsabilité de l'incendie sur les chrétiens. L'accusation peut viser l'agitation messianique de certains milieux judéo-chrétiens. Elle se rattache donc toujours au même climat. Pierre semble bien avoir été une des victimes de la persécution. L'ensemble des historiens l'admet aujourd'hui. Il est possible que ce soient des judéo-chrétiens qui l'aient dénoncé, comme paraît l'indiquer un texte de I *Clément* (v, 2 ¹¹), et plus encore le récit même de Tacite, qui parle d'une dénonciation, par les premiers chrétiens arrêtés, de leurs coreligionnaires ¹². Paul est à nouveau prisonnier à Rome. Tout donne à croire que c'est dans les mêmes conditions que la première fois. Il écrit alors la *Seconde Épître à Timothée*. On peut fixer sa mort à 67, sans doute lui aussi après avoir été dénoncé aux autorités romaines, comme fauteur de trouble, par des judéo-chrétiens (II *Tim.*, 4, 16 ; I *Clém.*, v, 4).

Pendant ce temps les événements s'étaient aggravés aussi en Palestine. En 62, Jacques, évêque de Jérusalem, est lapidé. La date est attestée par Josèphe, qui rapporte l'événement à deux reprises et le date de l'année où le procureur Festus est remplacé par Albinus¹³ ». Elle coïncide avec l'avènement au souverain pontificat d'un membre de la famille d'Anne, Anne le jeune¹⁴ Hégésippe donne du martyre de Jacques un récit plus détaillé, que nous rapporte Eusèbe (*H.E.*, 11, 23, 1-25). Ici ce serait les pharisiens qui auraient redouté l'influence de Jacques sur le peuple. Nous aurions alors un témoignage de l'animosité montante contre les chrétiens, sans doute à cause du refus, même chez les judéo-chrétiens, de s'engager dans le messianisme anti-romain.

En 66 ce nationalisme atteint son paroxysme. La guerre juive commence. La communauté chrétienne se retire alors à Pella, en Transjordanie, ce qui équivalait pour elle à se désolidariser du destin national d'Israël (*H.E.*, III, 5, 3). Elle avait à sa tête Siméon, cousin de Jésus, qui avait succédé à Jacques (*H.E.*, III, 11). Ce geste, plus qu'aucun autre, marque la rupture définitive de l'Église avec le judaïsme. La communauté de Jérusalem avait essayé jusqu'au bout de maintenir son contact avec les juifs et de travailler à leur conversion au Christ. Malgré cela, elle avait été persécutée par eux. Elle laisse désormais Israël marcher vers son destin. En 70, Titus s'empare de Jérusalem, massacre la population juive et rase le Temple.

Éphèse, Édesse, Rome

La chute de Jérusalem, en mettant un terme au messianisme juif, libérait le christianisme de la pression qu'il avait exercée sur lui et le dégageait sociologiquement du judaïsme. Paul remportait une victoire posthume. Mais l'Église avait été trop profondément engagée dans le monde juif pour qu'elle pût s'en dégager d'un seul coup et trouver une nouvelle assiette dans le monde hellénistique. La période qui va de 70 à 140 environ constitue en ce sens un temps de recherche. Les formes de pensée judéo-chrétienne se survivent à elles-mêmes. Le christianisme hellénistique est trop jeune pour susciter encore des élites qui le repensent dans leurs catégories. C'est également l'époque où, aux frontières du judaïsme et du christianisme, vont foisonner les sectes « gnostiques », qui transféreront dans un monde fantastique les espérances messianiques déçues et condamneront le monde présent. C'est enfin le premier affrontement avec l'Empire romain qui se dessine.

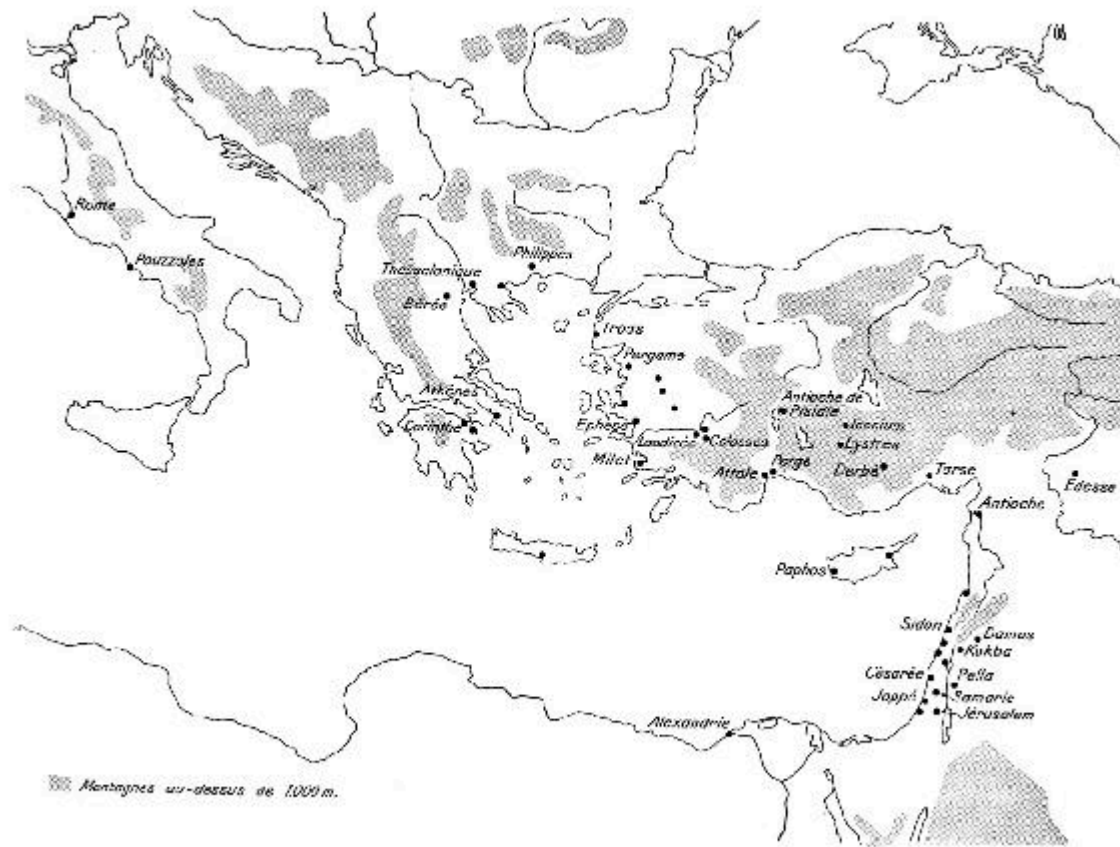
1. Le christianisme asiatic.

Au début du livre III de son *Histoire ecclésiastique*¹, après avoir décrit la chute de Jérusalem, Eusèbe rapporte que « la terre habitée » fut répartie en zones d'influence entre les apôtres : Thomas chez les Parthes, Jean en Asie, Pierre dans le Pont et à Rome, André en Scythie. Cette affirmation contient une part certaine de vérité historique. C'est le cas en particulier pour Jean et Pierre. Elle est difficile à vérifier pour les autres. Toutefois une donnée permet de la corroborer. Les écrits apocryphes du Nouveau Testament sont répartis en cycles : cycle de Pierre, cycle de Thomas, cycle de Philippe, cycle de Jean. Or ces cycles paraissent bien se référer à des milieux géographiques déterminés. Il paraît en particulier que la mission judéo-chrétienne a présenté au début du second siècle plusieurs types distincts : le type mésopotamien, rattaché à Jacques et à Thomas ; le christianisme asiatique, qui relève de Philippe et de Jean ; le groupe pétrinien comprenant la Phénicie, le Pont, l'Achaïe et Rome.

L'Asie Mineure est la région où le christianisme manifeste durant notre période la plus extraordinaire vitalité. Elle paraît divisée en zones d'influence. La partie la plus orientale, Lycaonie et Cilicie, est celle sur laquelle nous avons le moins de renseignements. Elle garde le souvenir de la prédication de Paul, qu'attesteront plus tard les *Actes de Paul*. Par contre, la Phrygie nous est mieux connue. Nous possédons en effet un précieux témoin, Papias. Papias a été évêque d'Hiérapolis dans cette région. Irénée nous dit qu'il a été compagnon de Polycarpe. Et le témoignage d'Irénée est excellent, car lui-même a connu Polycarpe dans sa jeunesse. Irénée déclare aussi que Papias a été disciple de l'apôtre Jean². Il est possible que ce soit l'apôtre Jean que Papias désigne comme le presbytre dont il a été disciple (*H. E.*, III, 39, 4).

Papias avait écrit des *Exégèses des paroles du Seigneur*, où il avait rassemblé des traditions relatives aux Apôtres, venant de ceux qui les avaient fréquentés. Or il nous dit en particulier avoir entendu parler à Hiérapolis même des filles de l'apôtre Philippe. On peut donc tenir pour certain le renseignement qu'il nous donne que l'apôtre Philippe a vécu à Hiérapolis. Plus tard le montaniste Proclus affirmera que ce n'est pas l'apôtre Philippe, mais le diacre du même nom, celui dont les *Actes* nous disent qu'il avait séjourné à Césarée et que ses quatre filles étaient restées vierges et prophétisaient (*H. E.*, III, 31, 4). Mais Polycrate d'Éphèse, à la fin du second siècle, confirme le renseignement de Papias. C'est bien l'apôtre Philippe qui est mort à Hiérapolis (*H. E.*, III, 31, 3). Deux de ses filles étaient restées vierges et moururent également à Hiérapolis. Une autre était mariée (*H. E.*, III, 3, 3). Elle mourut à Éphèse (ni, 31, 3).

D'autres données paraissent confirmer ce lien de Philippe et de la Phrygie. Ce domaine est voisin de celui de l'apôtre Jean. Il est remarquable que Philippe tient un rôle particulièrement important dans *l'Évangile de Jean*, écrit en cette même fin du premier siècle. Par ailleurs on a retrouvé à Nag Hammadi un *Évangile de Philippe*, de caractère gnostique et certainement postérieur, mais dont les contacts avec la théologie asiatic d'Irénée et avec le gnosticisme asiatic de Marc le Mage, sont très remarquables. Nous possédons aussi des *Actes de Philippe* apocryphes, qui exaltent la virginité. On peut noter enfin que Hiérapolis n'est l'objet d'aucune lettre de Paul, ni de Jean, alors que les cités voisines de Colosses et de Laodicée en ont reçu : peut-être est-ce dû à ce que Hiérapolis était le fief de Philippe.



EXTENSION DU CHRISTIANISME A LA FIN DU PREMIER SIÈCLE

La Phrygie sera à la fin de la période que nous étudions le point de départ du montanisme. Il n'est pas sans intérêt de noter que Papias nous transmet, comme venant des presbytres, des traditions concernant les espérances millénaristes d'un caractère apocalyptique très marqué. C'est de lui qu'Irénée héritera cette doctrine. Cet enthousiasme apocalyptique paraît avoir été un des traits du milieu asiatic. Nous le retrouverons chez l'hérétique Cérinthe. *L'Apocalypse de Jean* en présente des traces. Le judéo-christianisme asiatic présente ainsi un caractère très particulier, tout à fait différent de celui du judéo-christianisme du milieu palestinien de Jacques ou du milieu syrien de Pierre. Les espérances du messianisme terrestre ont survécu ici à la chute de Jérusalem et n'ont pas dégénéré en gnosticisme. C'est sans doute aussi cet enthousiasme qui a fait de l'Asie Mineure à cette époque le pays où l'on rencontre le plus de martyrs, avec les régions qui ont été en relation avec elle, comme la Gaule d'Irénée ou l'Afrique de Tertullien³.

La Phrygie occidentale et le littoral asiatic apparaissent sous Domitien, Nerva et Trajan, comme le domaine de Jean. Nous avons rencontré celui-ci à Jérusalem, où il était avec Pierre une des colonnes de l'Église (*Gal.*, 2, 9). Il était présent au concile de Jérusalem, en 49. Mais ensuite nous perdons sa trace jusqu'à son exil à Patmos sous Domitien (*Apoc.* 1, 9). Il est vraisemblable qu'il était déjà à Éphèse, lorsqu'il fut exilé. Il est certain qu'il y séjourna après son exil. Nous avons ici un témoin de premier ordre, saint Irénée, lui-même originaire d'Asie et qui a connu Polycarpe, disciple de Jean⁴. Or Irénée rappelle à plusieurs reprises l'enseignement de Jean à Éphèse⁵. Il précise qu'il y vécut jusqu'au règne de Trajan⁶. Clément d'Alexandrie par

ailleurs rapporte qu'il établissait des évêques dans les nouvelles chrétientés⁷. Polycarpe et Papias furent ses disciples⁸.

Jean n'est pas le premier à avoir évangélisé cette région. Nous avons vu que Paul avait séjourné à Éphèse. Mais ce n'est pas lui non plus qui y avait apporté l'Évangile. Il y avait trouvé une communauté judéo-chrétienne. Et nous savons quelles difficultés celle-ci lui avait suscitées. C'est ce milieu judéo-chrétien qui va trouver avec Jean sa ligne propre, comme l'a noté P. Braun : « Jean appartenait au parti de ceux qui entendaient renoncer le moins possible au judaïsme authentique⁹ ». Cette attitude apparaît clairement dans *L'Apocalypse*. Il y condamne avec violence les chrétiens qui acceptent de manger les idolothytes (2, 14 et 20). Or on sait la liberté dont témoignait au contraire Paul sur ce point. Jean apparaît bien davantage dans la ligne d'Apollon. L'Asie va voir se développer alors un type original de judéo-christianisme. C'est là que persisteront les espérances millénaires. C'est l'Asie qui continuera de célébrer la fête de Pâque le même jour que les juifs. *L'Apocalypse* et *l'Évangile de Jean* relèvent littérairement de ce milieu judéo-chrétien, où les influences esséniennes paraissent évidentes. Le premier de ces ouvrages reste marqué par le bouleversement provoqué par la profanation du Temple en 70. Il y voit le châtimement d'Israël. Mais il garde les yeux fixés sur Jérusalem, où il attend l'apparition de la Jérusalem nouvelle. Avec *l'Évangile*, le thème du Temple reste dominant, mais c'est dans la personne du Verbe fait chair qu'il se concentre.

Nous avons la contre-partie de ce témoignage de Jean dans les *Épîtres* d'Ignace d'Antioche. Celui-ci a traversé l'Asie à la fin du règne de Trajan. Les *Lettres* qu'il adresse aux églises attestent la persistance de ces tendances judaïsantes. Mais précisément il cherche à en réduire les excès. Ces tendances se manifestent à Éphèse¹⁰. A Magnésie elles sont plus nettement décrites : « les vieilles fables¹¹ » dont parle Ignace sont l'expression classique pour désigner les espérances millénaires¹² ; les chrétiens n'observent pas le sabbat, mais le jour du Seigneur¹³ ; il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser¹⁴. Ces tendances juives empêchent à Tralles la conversion des Gentils¹⁵. Les judaïsants enseignent que le Christ n'est pas vraiment mort¹⁶, ce qui relève de l'attente millénaire. A Philadelphie, il faut se méfier de ceux qui interprètent l'Écriture selon le judaïsme¹⁷. On remarquera que cette opposition au judéo-christianisme s'accompagne chez Ignace d'appels pressants à l'unité autour de l'évêque. On peut se demander, s'il n'y a pas à Éphèse en particulier, une survivance de la coexistence des deux communautés judéo-chrétienne et pagano-chrétienne ?

Nous avons une expression de ce judéo-christianisme asiatic dans les livres V, VI et VII des *Oracles Sibyllins*. Le livre V a un caractère juif très accusé. Mais une allusion précise à la naissance du Christ nous assure qu'il est chrétien¹⁸. Geffcken le situe sous Domitien. Les allusions à l'Égypte pourraient orienter de ce côté. Mais on trouve également une énumération des villes d'Asie, Pergame, Smyrne, Éphèse, Sardes, Tralles, Laodicée, Hiérapolis¹⁹. Et l'esprit est plus asiatic qu'égyptien. Le livre VI a un caractère judéo-chrétien très marqué et présente des contacts avec le millénarisme de Cérinthe. De même aussi le livre VII. Le premier est du début du second siècle, le second un peu plus tardif.

A travers *l'Apocalypse*, les *Lettres* d'Ignace, Papias, Polycarpe, nous entrevoyons quelque chose des divers centres chrétiens d'Asie. Le premier que nous rencontrons est Éphèse. Jean y a terminé sa vie. C'est à elle d'abord qu'il s'adresse dans *l'Apocalypse* (2, 1-8). Il compte à son actif qu'elle a souffert, ce qui paraît être une allusion à la persécution de Domitien, dont Jean lui-même a été victime. Il ajoute qu'elle déteste les nicolaïtes, c'est-à-dire l'hétérodoxie judéo-chrétienne qui devient alors le gnosticisme et renie entièrement l'Ancien Testament. Il lui reproche cependant d'avoir perdu sa ferveur. Trente ans plus tard, Ignace reconnaît toujours à Éphèse la même suprématie²⁰. Il la loue d'être pure de toute hérésie²¹. Il nomme son évêque Onésime²². Vers 190, l'évêque d'Éphèse, Polycrate, dira que sept membres de sa famille ont été évêques avant lui (*H. E.*, v, 24, 6). Vers 196, Apollonius témoignera de la persistance des traditions johanniques à Éphèse (*H. E.*, v, 18, 14).

L'église de Smyrne existait déjà au temps où Jean écrivait *l'Apocalypse* ; une des lettres lui est adressée. Mais au début du second siècle, elle prend une particulière importance à cause de la personnalité de son évêque Polycarpe. Celui-ci était évêque en 110, puisque Ignace au cours de son voyage vers Rome est son hôte à Smyrne²³. Il lui adresse une lettre de Troas. Polycarpe écrira peu après aux Philippiens pour leur envoyer la collection des lettres d'Ignace²⁴. Nous connaissons bien Polycarpe par ailleurs, grâce au témoignage d'Irénée qui a vécu près de lui à Smyrne dans sa jeunesse et qui parle de lui dans sa *Lettre* à Florin (*H. E.*, v 20, 4-8). Polycarpe devait être martyrisé en 155, sous Antonin. Nous possédons les *Actes* de son martyre.

Sur les églises de l'intérieur, nous possédons moins de données. *L'Apocalypse* mentionne Pergame. Il est dit que le trône de Satan se trouve là. Il est possible que nous ayons là une allusion au fait que la ville est alors le centre du culte impérial. Un chrétien, Antipas, a été martyrisé. Par ailleurs les nicolaïtes y ont des adeptes (*Apoc*, 2, 12-16). Il en est de même de Thyatire, où une prophétesse nicolaïte, désignée symboliquement par le

nom de Jézabel, exerce son action (*Apoc.*, 2, 20). L'église de Sardes est plus importante. C'est une antique cité royale. Elle aura un évêque célèbre dans la seconde partie du second siècle avec Méliton. Plus à l'intérieur se trouve Philadelphie. L'existence d'une église est attestée à la fois par Jean et par Ignace. Le premier met la ville en garde contre les gens de la synagogue de Satan qui usurpent le titre de Juifs (*Apoc.*, 3, 9). Il s'agit toujours, semble-t-il, de la révolte gnostique. Ignace au contraire met en garde contre les judaïsants qui introduisent la division. La dernière lettre de Jean est adressée à Laodicée, voisine d'Hiérapolis.

Les *Lettres* d'Ignace nous montrent qu'à son époque l'Église s'est développée au sud d'Éphèse, dans la vallée du Méandre. Il y a une église à Magnésie, dont l'évêque se nomme Damas ²⁵, et une autre à Tralles, avec l'évêque Polybius²⁶. Ignace met en garde à nouveau les Magnésiens contre les judaïsants. On remarquera que les *Lettres* d'Ignace portent leur polémique sur deux points. D'une part elles insistent sur l'unité autour de l'évêque, de l'autre sur la lutte contre les judaïsants. Il s'agit sûrement de la même question. Il semble donc qu'en Asie, à ce moment, le courant judaïsant reste très fort. Ceci ressemble à ce que nous avons trouvé chez Papias.

2. La mission palestinienne.

Après la chute de Jérusalem, la communauté chrétienne, qui s'était retirée à Pella en 67, revient en partie en Palestine et sans doute à Jérusalem. Eusèbe rapporte que, jusqu'au siège des Juifs sous Hadrien, il y eut à Jérusalem quinze successions d'évêques, que l'on dit tous avoir été hébreux de vieille souche (*H. E.*, iv, 5, 2). Tous étaient de la circoncision. On s'est demandé comment un semblable nombre d'évêques avait pu se succéder durant un période aussi brève ? Carrington a proposé de voir dans la liste donnée par Eusèbe celle des presbytres de Jérusalem, parmi lesquels était choisi l'évêque²⁷. Le nombre donné par Eusèbe ferait penser que ces presbytres étaient au nombre de douze. Il est possible que l'église de Jérusalem ait été gouvernée par un conseil de douze presbytres, dont l'un avait la prééminence, ce qui représentait une conception archaïque de la communauté. A Antioche, Ignace compare les presbytres au « Sénat des Apôtres », ce qui donnerait à croire qu'ils étaient également au nombre de douze²⁸.

Eusèbe note que la communauté de Jérusalem était composée tout entière d'hébreux fidèles (*H. E.*, iv, 5, 2). Elle comprenait des membres de la famille du Christ, en particulier des descendants de Jude (*H. E.*, iii, 19 et 20), qui vécurent jusqu'au règne de Trajan²⁹. C'est sans doute à ce milieu que se rattache *l'Épître de Jude*, d'un caractère judéo-chrétien accentué. L'église de Jérusalem apparaît ainsi comme la survivance de la toute première église judéo-chrétienne présidée par Jacques. Ce milieu se caractérise par une stricte fidélité aux observances juives. Justin témoignera encore au milieu du second siècle de l'existence de judéo-chrétiens de ce type³⁰. Ils ne semblent pas d'ailleurs avoir acquis la faveur des Juifs, puisque Bar Koseba les persécutera, comme de mauvais Juifs. D'après Épiphanie, Akila, le traducteur de la Bible, rencontra des chrétiens à Jérusalem vers 120. Hégésippe, par qui nous viennent tous nos renseignements sur ce milieu, en était lui-même issu. *L'Évangile de Jacques*, avec ses tendances ascéticistes en vient sans doute, vers 135.

C'est à l'église de Jérusalem que se rattachent les origines de l'église d'Égypte. Il serait tout à fait invraisemblable que l'Égypte n'ait pas eu de missionnaires chrétiens. La raison de notre ignorance est sans doute que l'Égypte n'entraît pas dans la sphère d'action de Paul, sur laquelle nous sommes presque exclusivement renseignés, mais qu'elle relevait de la mission palestinienne³¹. Les premiers missionnaires ont pu être des hellénistes. *L'Épître aux Hébreux*, qui est presque certainement égyptienne, présente des points de contact avec le discours d'Étienne. Nous avons conservé les fragments de deux Évangiles apocryphes de provenance égyptienne. Clément d'Alexandrie cite *l'Évangile des Égyptiens*, Clément et Origène *l'Évangile des Hébreux*. Il semble qu'il s'agisse des Évangiles de deux communautés égyptiennes, l'une composée de juifs convertis, l'autre d'égyptiens convertis³².

Les caractères judéo-chrétiens de ces deux Évangiles sont frappants. *L'Évangile des Égyptiens* présente en particulier des traits ascéticistes, comme la condamnation du mariage, que nous retrouvons dans d'autres domaines de la mission hiérosolymite. Le rôle joué par certaines femmes de *l'Évangile*, comme Salomé ou Madeleine, paraît aussi se rattacher au milieu de Jérusalem. On notera que la seule mention d'Alexandrie dans le Nouveau Testament concerne Apollos, dont le baptême est d'origine palestinienne³³. Il semble également

que Pantène, le premier docteur alexandrin, ait été un judéo-chrétien apparenté au milieu palestinien. Il connaît l'hébreu ; c'est sans doute par lui que Clément a hérité des traditions judéo-chrétiennes relatives à Jacques et de doctrines apocalyptiques. A la fin du second siècle, c'est par L'évêque de Jérusalem, Narcisse, que la réponse des alexandrins est envoyée à Rome, lors de la querelle pascale.

Un autre trait paraît rattacher l'Égypte à la mission judéo-chrétienne : c'est la Structure qu'y revêt la hiérarchie. Plusieurs auteurs du IV^e siècle, en particulier Jérôme et l'Ambrosiaster, indiquent qu'en Égypte l'évêque était seulement le chef de la communauté des presbytres, l'un d'entre eux et choisi par eux. Ceci est le type judéo-chrétien du presbytérat dont l'évêque préside le collège. C'est l'organisation que nous avons trouvée à Jérusalem. En Asie Mineure elle était combinée avec le type hellénistique, celui de L'évêque auquel sont subordonnés les diacres. L'organisation égyptienne ne signifie pas nécessairement pour autant, comme le suggère Jérôme, que l'épiscopat ne soit pas d'un ordre différent du presbytérat. La désignation de L'évêque par les presbytres ne veut pas dire qu'il ne doive pas recevoir par ailleurs la consécration de la main d'autres évêques³⁴.

C'est à la mission palestinienne que remonte la chrétienté qui devait rester par la suite la seule vivante parmi les chrétientés araméennes, celle de l'Osroène et de l'Adiabène. En ce qui concerne la première, Eusèbe nous rapporte, d'après la *Chronique d'Addaï*, que le roi d'Édesse, Abgar, aurait écrit à Jésus et que celui-ci lui aurait envoyé Thaddée (*H.E.*, I, 13, 1-22). Cette légende anticipe des événements qui sont d'un siècle postérieurs : c'est Abgar IX, roi de 179 à 186, qui fut le premier roi chrétien d'Édesse. Mais il semble raisonnable de penser que, dès la fin du premier siècle, des chrétiens araméens vinrent de Palestine en Osroène et y prêchèrent dans les communautés juives qui y étaient établies. On en a une trace dans le fait que c'est le Juif Tobie qui reçoit Addaï, le missionnaire judéo-chrétien³⁵. On notera aussi que les chrétiens d'Osroène célèbrent Pâques comme les chrétiens de Palestine et non comme les Asiates (*H.E.*, v, 23, 4).

Il semble par ailleurs qu'il y ait à retenir quelque chose du renseignement d'Origène, rapporté par Eusèbe (*H.E.*, III, I, I), selon lequel Thomas aurait été l'apôtre des Parthes, qui à cette époque dominaient la Syrie orientale³⁶. Le souvenir de Thomas reste attaché à Édesse, où son corps était vénéré au IV^e siècle. C'est à Édesse que s'est constitué le cycle de Thomas, comme en Phrygie orientale le cycle de Philippe ou en Asie le cycle de Jean. Il en est ainsi des *Actes de Thomas* qui sont du III^e siècle. Les *Psaumes de Thomas*, adoptés plus tard par les manichéens, sont pour une part (14 et suiv.)³⁷ des compositions judéo-chrétiennes se rattachant à Edesse et écrites au second siècle. *L'Évangile de Thomas*, retrouvé à Nag Hammadi, paraît en relation avec le milieu judéo-chrétien d'Edesse³⁸. On remarquera le rôle éminent qui y est donné à Jacques et qui atteste l'origine hiérosolymite de l'église d'Edesse.

L'Évangile de Thomas est du milieu du second siècle. Nous avons sans doute un autre ouvrage qui peut être antérieur et qui vient d'Edesse. Ce sont les *Odes de Salomon*. Leur caractère judéo-chrétien est certain. Or, elles semblent de la fin du premier siècle³⁹ et de forme essénienne⁴⁰. Les contacts de ces poèmes liturgiques avec les *Hodayoth* de Qumrân sont frappants. Ce sont donc bien les œuvres que des missionnaires judéo-chrétiens venus de Palestine, et plus particulièrement des esséniens, pouvaient écrire. L'ouvrage appelé *Évangile de Vérité*, où certains voient une homélie liturgique, présente d'étonnantes ressemblances de style avec les *Odes*.⁴¹ On le rattacherait lui aussi volontiers à Edesse ⁴². Mais, même s'il ne paraît pas pouvoir être identifié à *l'Évangile de Vérité* qu'Irénée mentionne comme une œuvre de Valentin, ses contacts avec la pensée de celui-ci rendent plus vraisemblable une origine égyptienne. C'est aussi dans ce milieu et à la même époque que se situe le *Chant de la perle*, conservé dans les *Actes de Thomas*.⁴³

C'est également à la fin du premier siècle que nous voyons le christianisme se répandre au-delà du Tigre en Adiabène. Nous avons dans cet ordre un document qui paraît mériter crédit⁴⁴, la *Chronique d'Arbèle*, écrite au VI^e siècle en syriaque par Mishiha Zkha. L'évangélisation de l'Adiabène est à la fin du premier siècle l'œuvre d'Addaï. Kahle pense que l'Adiabène seule a été évangélisée par lui à cette date et que l'évangélisation de l'Osroène est postérieure. Mais Harnack peut avoir vu juste, quand il pense qu'Addaï baptise un certain Pekhidha qui sera le premier évêque d'Arbèle. Son épiscopat s'étend de 105 à 115. Il semble qu'il y ait alors une interruption. C'est l'époque de la campagne de Trajan contre Chosroès en 116. En 121, Samson est consacré évêque. Il est martyrisé en 123.

Cette évangélisation de l'Adiabène, à une date aussi haute, n'a rien qui doive nous étonner, si nous nous rappelons que cette région a été l'objet d'une importante mission juive au premier siècle. Le roi d'Adiabène, Izates, et sa mère, la reine Hélène, convertis au judaïsme, furent enterrés à Jérusalem dans une tombe encore visible aujourd'hui. C'est dans ce milieu juif que s'est développée la mission judéo-chrétienne. Il est remarquable que les évêques d'Adiabène au second siècle portent tous des noms juifs : Samson, Isaac,

Abraham, Moïse, Abel. L'évêque d'Arbèle, Noé, reçoit des parents qui viennent de Jérusalem. C'est de cette région que viendra Tatien à la fin du second siècle. Lui-même se déclare « assyrien ». Le christianisme d'Adiabène sera très fortement marqué par les tendances du judéo-christianisme.

La mission judéo-chrétienne s'est-elle étendue jusqu'aux Indes ? Eusèbe rapporte que Pantène s'acquitta d'une mission dans ces régions et y trouva un *Évangile de Matthieu* en caractères hébreux (*H.E.*, v, 10, 3). Faut-il supposer que le christianisme ait pénétré jusqu'aux Indes par l'intermédiaire de missionnaires judéo-chrétiens, dans la première partie du second siècle ? La chose n'est aucunement impossible. La tradition ultérieure a rattaché cette évangélisation des Indes à Barthélémy. Il est possible que Barthélémy ait eu comme domaine d'évangélisation l'Arabie et que ce soit dans le prolongement de cette mission que l'Évangile soit parvenu aux Indes. Par ailleurs Pantène aurait été un missionnaire judéo-chrétien, venu d'Égypte, ce qui confirme ce que nous avons dit plus haut du caractère essentiellement palestinien de la communauté primitive d'Égypte.

3. La mission pétrinienne.

Une troisième sphère dans le christianisme de l'époque peut être appelée pétrinienne. Elle comprend d'abord le littoral méditerranéen de la Palestine, de la Phénicie, de la Syrie, et de la Cilicie. Les villes de Césarée, de Joppé, de Tyr, de Sidon se rattachent très particulièrement à l'apostolat de Pierre. Les *Kérygmes* de Pierre, incorporés aux écrits pseudo-clémentins du III^e siècle, peuvent remonter au début du second siècle. Ils ont un caractère ébionite. Ce qu'ils nous disent de la prédication de Pierre à Cesaree, à Tyr et à Sidon n'a pas de valeur historique, mais atteste du moins la persistance du souvenir de Pierre dans cette région.

Les œuvres du cycle de Pierre proprement dit peuvent aussi être de cette région. Ce serait le cas de la *Seconde Épître de Pierre*.⁴⁵ Aussi également de *l'Évangile de Pierre*. Les témoignages les plus anciens sur l'ouvrage, ceux de Sérapion d'Antioche, à la fin du second siècle, de la *Didascalie* au III^e sont syriens. On y retrouve les thèmes, chers à la théologie syrienne, de la descente aux enfers et de l'exaltation du Christ au-dessus des anges. *L'Apocalypse de Pierre* est de la même époque et de la même région. Elle est mentionnée par le Canon de Muratori et citée par Gément d'Alexandrie dans les *Eclogæ prophetica*. C'est aussi au début du second siècle que se situe la *Prédication de Pierre*, citée par Clément d'Alexandrie. Ces deux derniers ouvrages sont cités par Théophile d'Antioche, vers 170, ce qui confirme leur appartenance à la Syro-Phénicie ⁴⁶. Les premiers éléments des *Actes de Pierre* se rattachent à cette région. Mais l'ouvrage connu sous ce nom et les écrits pseudo-clémentins qui les utilisent sont postérieurs.

La situation d'Antioche est particulière. Dès l'origine elle apparaît singulièrement complexe. L'Église y a été fondée par les hellénistes. Mais elle a comporté très tôt, en outre, d'une part des chrétiens de la tendance de Jacques et de l'autre des pagano-chrétiens convertis par Paul. Les œuvres qui s'y rattachent durant la période que nous étudions semblent relever d'un judéo-christianisme différent à la fois de celui de Palestine et de celui de l'Asie. *L'Épître de Barnabé* porte par son nom même la marque d'une origine antiochienne. Elle fait partie du même ensemble que la *Didachè*. Elle relève dans sa partie doctrinale d'une exégèse typiquement judéo-chrétienne. De même en est-il de *l'Ascension d'Isaïe*, où apparaît le thème du *descensus* et de *l'ascensus*, qui est dans le prolongement de l'apocalyptique juive. Les deux œuvres sont de l'époque de Domitien. On doit en rapprocher *l'Apocryphe de Jacques* découvert à Nag Hammadi⁴⁷ et *l'Épître des Douze Apôtres* qui lui est apparentée⁴⁸.

Les mêmes tendances théologiques se retrouvent dans les *Lettres* d'Ignace, évêque d'Antioche au début du second siècle. Elles présentent aussi des contacts avec les œuvres de la Syrie orientale, *Odes de Salomon* ou *Évangile de Vérité*⁴⁹ ». Il y a ainsi une théologie syrienne qui fleurit à cette époque. Par ailleurs les *Lettres* d'Ignace témoignent de l'importance à Antioche de l'institution des diacres. Ils sont nommés avec les presbytres dans la hiérarchie. Mais également ils collaborent étroitement avec Ignace dans son voyage à travers l'Asie. Ceci nous montre à nouveau qu'à la différence des presbytres, qui représentaient une conception collégiale de la hiérarchie, les diacres étaient les collaborateurs de l'évêque. Les deux groupes étaient en opposition. C'est peut-être la raison pour laquelle Ignace insiste sur leur union autour de l'unique évêque.

Il reste que, si l'église d'Antioche n'est pas typiquement pétrinienne, elle a avec Pierre des liens

nombreux. Nous avons vu qu'il y avait séjourné très tôt. Les apocryphes pétriniens sont particulièrement lus à Antioche, comme l'attestent Théophile et Sérapion. *Ascension d'Isaïe* est le premier ouvrage à mentionner le martyr de Pierre. Le judéo-christianisme antiochien apparaît ainsi comme représentant la tendance pétrinienne. Aussi bien avons nous remarqué les liens qu'il avait avec le domaine phénicien, qui se rattache particulièrement à Pierre. Nous retrouvons les mêmes liens dans les autres régions qui rentrent dans la sphère pétrinienne et qui sont en communication avec Antioche.

Eusèbe nous dit que le Pont et les régions voisines de Bithynie, de Cappadoce et de Galatie se rattachent à Pierre. D'autres données le confirment. La *Première Épître de Pierre* est adressée aux chrétiens de ces régions. Cette adresse est peut-être la source du renseignement donné par Eusèbe, mais la chose n'est pas certaine, puisque nous avons d'autres attestations de ce lien. Le Pont et la Cappadoce sont géographiquement dans le prolongement de la Syrie du Nord et constituent sa zone normale d'expansion. Nous voyons par une lettre de Denys, évêque de Corinthe au milieu du second siècle, les liens de Corinthe et du Pont. Or Corinthe comportait des communautés pétriniennes (1 *Cor.*, 1, 12). Dans la controverse pascale, les évêques du Pont sont d'accord avec l'évêque de Rome et en désaccord avec les évêques asiates.

Nous possédons sur le christianisme en Bithynie sous le règne de Trajan (98-117) un document exceptionnel dans une *Lettre* de Pline le Jeune (x, 96). Les chrétiens sont nombreux, dans les villes, mais aussi dans les campagnes. Us appartiennent à toutes les classes de la société. Un trait mérite particulièrement d'être relevé. Pline mentionne deux diaconesses (*ministra*). Le mot est appliqué à Phœbé, qui est de Cenchrées, près de Corinthe (*Rom.*, 16, 1). Il ne marque sans doute pas encore une fonction hiérarchique, comme ce sera le cas au IV^e siècle. Mais il souligne la participation active des femmes à l'évangélisation et sans doute déjà à certains actes liturgiques, comme l'onction des femmes avant le baptême, ainsi que Clément d'Alexandrie le dira bientôt. Il est intéressant de noter que dans les communautés de Marcion, qui était du Pont, les femmes enseignaient, exorcisaient, baptisaient, au témoignage de Tertullien.

La Grèce a été le grand foyer de l'apostolat paulinien. C'est à Paul que se rattachent les églises de Macédoine, de Thessalie, d'Athènes. C'est sans doute en Grèce que Luc, interprète de Paul a écrit son *Évangile* et ses *Actes*. Athènes est au début du second siècle un grand foyer de renouveau culturel, en philosophie avec Taurus et Atticus, en rhétorique avec Hérode Atticus. C'est là que Quadratus présente à Hadrien la première apologie, peut-être lors du passage de l'empereur dans la ville en 124. Quadratus nous dit que de son temps vivaient encore des gens guéris par le Christ (*H. E.*, iv, 3, 2), ce qui indique une date assez haute. Mais à Corinthe le souvenir de Pierre est étroitement associé à celui de Paul par l'évêque Denys. Nous savons par la *Lettre* que Clément de Rome écrit aux membres de l'église au début du second siècle, que des liens existent entre Corinthe et Rome, où Pierre et Paul sont aussi associés. La *Lettre* atteste que les divisions déchirent la ville qui opposent des presbytres et un autre parti, peut-être celui des diacres.

Sur l'église de Rome, nous n'avons pas de renseignements pour la période qui suit la persécution de Néron. C'est à ce moment vraisemblablement que Marc fixe par écrit la catéchèse de Pierre. La liste des évêques de Rome que nous donne Irénée indique pour cette période Lin et Clet, dont nous ne savons que le nom. Les choses changent à partir de 88 environ, où Clément prend la direction de l'Église. Nous connaissons en effet Clément d'abord par l'*Épître* qu'il écrit aux Corinthiens vers 100. Il y parle au nom de l'église de Rome. Il atteste l'existence dans cette église de presbytres ou évêques (xlii, 4-5 ; xlii, 4-5). Il mentionne les diacres deux fois (xl, 5 ; xlii, 5). La structure de la communauté romaine apparaît ainsi très voisine de celle de l'église d'Antioche. L'évêque est à la fois le premier des presbytres et le chef des diacres. Clément représente pour Rome le même type de personnalité que Polycarpe en Asie. Irénée nous dit qu'il avait connu les Apôtres. Il s'agit sans doute avant tout de Pierre et de Paul. On peut retenir quelque chose en ce sens, de ce que les écrits pseudo-clémentins nous disent de ses liens avec Pierre. La *Lettre* fait d'ailleurs allusion aux martyres de Pierre et de Paul à Rome. Clément est l'héritier de leur tradition.

On remarquera par ailleurs le caractère judéo-chrétien de l'*Épître* 50. Il apparaît à l'importance donnée aux personnages de l'Ancien Testament, à la manière de la haggada juive. Clément appelle le Christ « le Bien-Aimé », comme l'*Ascension d'Isaïe*. Il utilise des midrashim judéo-chrétiens archaïques. Ces traits rappellent le judéo-christianisme de Phénicie et paraissent relever de la tradition pétrinienne, dont les deux pôles sont le littoral méditerranéen de Syrie et Rome. On notera aussi que les paroles du Christ que nous rapporte l'*Épître* ne paraissent pas venir des *Évangiles* écrits, mais de la tradition orale⁵¹. Le même trait se retrouve dans la *Didache* et dans l'*Épître de Barnabe*. Ceci ne signifie pas que les *Évangiles* écrits n'aient pas été connus de nos auteurs, mais que l'enseignement du Christ était transmis à la fois par les écrits et par la tradition catéchétique.

Une autre personnalité romaine nous est connue à la même époque, celle d'Hermas. Celui-ci assure avoir écrit sur l'ordre de Clément ses premières révélations. Il vécut à Rome jusqu'au temps du pape Pie, vers 140, époque à laquelle il publia le texte définitif de ses révélations, comme nous l'apprend le Canon de Muratori. Plusieurs traits se rapportent sûrement à l'état de la communauté romaine au temps de Clément. La personne même d'Hermas atteste l'existence de prophètes, ce qui correspond à un état archaïque de la communauté. L'*Ascension d'Isaïe* se plaignait de leur disparition en Syrie. Par ailleurs on a montré les ressemblances remarquables du *Pasteur* et de la doctrine essénienne : doctrine des deux esprits, ascétisme marqué, importance de l'angélologie⁵². Nous sommes en présence d'un milieu romain marqué par l'ascétisme judéo-chrétien. On relèvera l'hostilité d'Hermas à l'égard des diacres, qui va dans le même sens.

Nous savons peu de choses sur les deux premières décades du second siècle. La liste d'Irénée donne alors pour évêques Évariste et Alexandre. C'est sous ce dernier, vers 115, qu'Ignace écrit aux Romains et exalte la dignité de leur église. Sous le pontificat de Xyste (115-125), des discussions ont lieu à Rome relativement à la date de la célébration de la Pâque, entre les chrétiens d'origine asiatique et les autres. Nous touchons à nouveau la complexité de l'église de Rome à cette date. C'est sans doute à cette époque qu'il faut rattacher l'ouvrage appelé *Seconde Épître de Clément*, qui est en réalité une homélie. Elle présente une théologie de l'Église, voisine de celle d'Hermas. Elle a dû faire partie des écrits conservés dans l'Église romaine avec *l'Épître de Clément*. D'où sa désignation. Télesphore remplaça Xyste en 125 et mourut martyr en 136.

Les données archéologiques nous apportent quelques compléments sur l'Église romaine à cette époque. Les fouilles faites sous la confession de Saint Pierre au Vatican ont montré que vers 120 le souvenir de l'Apôtre Pierre était déjà vénéré à cet endroit. Il est même possible que ce soit la tombe de Pierre qui ait été retrouvée. Mais il est en tout cas certain que sa mémoire y était conservée par un monument. Le prêtre Caius, à la fin du II^e siècle, déclare avoir vu les trophées (τρόπαια) (*tropaia*) des apôtres Pierre et Paul au Vatican et sur la voie d'Ostie (H. II, 25, 7). Le fait que ce monument se trouve dans un cimetière paraît confirmer qu'il s'agit bien du souvenir de Pierre à Rome. Les graffiti qui se trouvent sur le mur dans lequel est pris le monument témoignent de cette vénération.

Les origines du gnosticisme

La période qui va de 70 à 140, en même temps qu'une période d'expansion, est une période de crise interne pour le judéo-christianisme. C'est à ce moment qu'apparaît sous de multiples formes un courant dualiste que l'on désignera du nom de gnosticisme. Il s'agit là d'un fait nouveau, lié à une situation historique. Il doit être distingué de la gnose, qui est de façon générale le courant apocalyptique juif et judéo-chrétien. Le gnosticisme constitue une des formes de son développement. Il ne s'identifie pas non plus aux tendances dualistes que présentent certains courants juifs, comme celui de Qumrân, et qui se rattachent peut-être à des influences iraniennes. S'il emprunte quelque chose à ces courants, il en constitue une radicalisation qui est proprement le gnosticisme.

Le milieu où il apparaît est celui des zones marginales du judaïsme et du judéo-christianisme. Nous avons constaté l'existence de ces zones. Avant 70 elles apparaissent comme des formes aberrantes du courant messianique et de l'attente apocalyptique. Mais il ne semble pas qu'on y trouve de gnosticisme au sens propre du mot. R.M. Grant a montré que Simon le Samaritain, présenté par les hérésiologues comme le père de la gnose, n'était pas gnostique, mais que ses disciples le sont devenus après 70. Le millénarisme asiatique est déjà agissant à l'époque où Paul écrit à Timothée, mais il ne devient une hérésie gnosticienne caractérisée qu'à la fin du premier siècle avec Cérinthe. H.J. Schoeps a sans doute raison de voir dans l'ébionisme une hétérodoxie judéo-chrétienne très archaïque pour qui le Christ est le prophète annoncé par Moïse, mais non le Fils de Dieu. Mais O. Cullmann a raison aussi de constater, après Épiphane, que c'est après 70 que ce groupe représente une hétérodoxie¹.

Il semble que se soit en ce sens qu'on doive interpréter un texte d'Hégésippe sur les origines des hérésies (H.E., v, 22, 5). Hégésippe écrit que c'est, sous Pépiscopat de Siméon, après la mort de Jacques, que Thébouthis introduit les hérésies à partir des sept sectes juives. Il nomme comme initiateurs de ces hérésies, Simon, Cléobius, Dosithée, Gortheios et les Masbothéens. Il ajoute : « De ceux-ci viennent les ménandrianistes, les marcionites, les carpocratien, les valentiniens, les basilidiens, les saturniliens. » Il est clair que ce texte ne peut être pris à la lettre. Mais deux idées s'en dégagent. La première est la distinction de trois étapes dans le mouvement qui conduit au gnosticisme. Le milieu originel est le judaïsme hétérodoxe. A partir de lui se développe le christianisme hétérodoxe de Simon et des nazaréens. Enfin de ce christianisme hétérodoxe naît le gnosticisme proprement dit. Par ailleurs Hégésippe fixe justement à l'épiscopat de Siméon, c'est-à-dire après la chute de Jérusalem, l'apparition du gnosticisme. Son erreur est de dater de cette époque Simon et les masbothéens, alors qu'il s'agit de la troisième vague.

1. L'Ébionisme

Nous noterons d'abord l'existence, après 70, de deux mouvements hétérodoxes judéo-chrétiens qui ne sont pas proprement gnostiques. Justin, dans son *Dialogue*, un peu après 150, distingue deux catégories de judéo-chrétiens : ceux qui partagent la foi commune, mais restent fidèles aux observances juives, et qui sont les descendants de la communauté de Jacques ; d'autres « qui reconnaissent Jésus comme Christ, tout en disant qu'il fut homme parmi les hommes² ». Justin ne prononce pas au sujet de ce groupe de mot d'ébionites. Mais les notices d'Irénée³, d'Origène⁴, d'Eusèbe⁵ voient toutes dans cette affirmation que le Christ est un homme comme les autres, né de Joseph et de Marie, le trait caractéristique de l'ébionisme.

Cette conception de Jésus comme le prophète annoncé par Moïse, mais non comme le Fils de Dieu, a été commune à de nombreux groupes judéo-chrétiens hétérodoxes. Et il est très vraisemblable qu'elle s'est rencontrée bien avant 70. C'est ce qu'on doit accorder à H.J. Schoeps⁶. Mais il est possible de déterminer avec plus de précision les coordonnées de la secte des ébionites au sens Strict. Épiphané situe leur origine après la prise de Jérusalem, parmi les judéo-chrétiens réfugiés à Pella⁷. C'est dans cette région qu'il a eu entre les mains leur évangile, dont il nous a gardé des extraits. Cet évangile représente une transformation de *l'Évangile des Nazaréens* dans un sens hétérodoxe. Sa rédaction remonte au début du second siècle, donc sous Trajan⁸. Les pratiques baptistes nous orientent également vers la Transjordanie⁹.

Épiphané range parmi leurs livres saints les *Voyages de Pierre*¹⁰. Cet ouvrage qui est à la base des *Homélies* et des *Reconnaissances Clémentines* repose lui-même sur les *Kérygmes de Pierre* qui sont de la première moitié du second siècle¹¹. Or ces derniers présentent des contacts remarquables avec la doctrine des esséniens, en particulier le vrai Prophète, les deux esprits, le rejet des sacrifices sanglants. C'est donc à juste titre que Cullmann a proposé de voir dans les ébionites un groupe d'esséniens convertis au Christ après 70, en Transjordanie, soit qu'ils aient fui Qumrân, soit qu'ils aient fait partie de l'émigration de Kokba, près de Damas¹². Il s'agirait de chrétiens de langue araméenne, très attachés aux pratiques juives, mais hostiles au Temple de Jérusalem et présentant des doctrines ésotériques, comme la transmigration. Nous sommes en face d'un développement normal du groupe de Qumrân. Les ébionites partagent la conception essénienne de l'opposition des deux principes. Mais Irénée souligne expressément qu'ils n'enseignent pas que le monde soit créé par un autre que par Dieu¹³. Ils ne sont donc pas gnosticismes au sens propre du mot.

2. L'Elkasaïsme

Une autre secte apparaît sous le règne de Trajan. Son fondateur, Elxaï, a reçu une révélation par le moyen d'un livre qui lui est donné par un ange. Le contenu du livre est l'annonce d'une rémission des péchés commis après le baptême. Elxaï a reçu sa révélation au pays des Parthes, dans la troisième année du règne de Trajan, c'est-à-dire en l'année 100¹⁴. La domination des Parthes s'étendait alors sur la Syrie orientale. Trajan les combattit. La présentation de la révélation rappelle « Le Chant de la perle » conservé dans les *Actes de Thomas*, qui est de la même époque et présente des traits de mythologie parthe¹⁵. Par ailleurs les traits juifs sont frappants : Elxaï répète que les fidèles sont tenus de se faire circoncire et de vivre selon la Loi¹⁶. Les Elkasaïtes prient tournés vers Jérusalem¹⁷. Elxaï venait du judaïsme et « pensait à la juive »¹⁸.

Par ailleurs il connaît le Christ. Mais son christianisme rappelle par bien des traits l'ébionisme. Le Christ est un prophète. Les *Épîtres de Paul* sont rejetées (*H.E.*, vi, 38). Les elkasaïtes sont donc des judéo-chrétiens hétérodoxes¹⁹. Mais ils se rattachent aussi au judaïsme hétérodoxe. Ils rejettent les sacrifices²⁰. Ils ne retiennent que certaines parties de l'Ancien Testament (*H. E.*, vi, 38). Ils ont également des pratiques baptistes²¹. Peterson a montré qu'il s'agissait de chasser la concupiscence, le mauvais yezer, considéré comme un démon²². On notera enfin la ressemblance avec Hermas, qui lui aussi reçoit une révélation au moyen d'un livre dont le contenu est l'annonce d'une ultime rémission pour les péchés commis après le baptême. Or Hermas est un prophète judéo-chrétien. Nous pouvons donc conclure de ces données que l'elkasaïsme est un mouvement judéo-chrétien hétérodoxe, voisin de Pébionisme, mais se rattachant à la Syrie de l'est.

3. Les Nicolaïtes.

Les ouvrages du Nouveau Testament postérieurs à 70 nous décrivent un mouvement qui présente partout des traits analogues. *L'Épître de Jude* émane des judéo-chrétiens revenus à Jérusalem après 70. L'auteur est nourri d'apocalyptique juive. Il dénonce des hommes qui souillent leur chair, méprisent la souveraineté et injurient les gloires (8). Us murmurent et se plaignent de leur sort (16). Ce sont des hommes moqueurs, des

psychiques, qui n'ont pas l'Esprit (18-19). Les mêmes expressions apparaissent dans *II Pierre*. Les faux docteurs (2, 1) méprisent la souveraineté et s'abandonnent aux convoitises de la chair (2, 10). Ils méprisent la gloire (2, 10). Us suivent la voie de Balaam (2, 15). Ce sont des moqueurs (3, 3). Ils promettent la liberté, étant eux-mêmes esclaves de la corruption (2, 19).

L'*Apocalypse de Jean* nous décrit en Asie Mineure un groupe de tendance semblable. A Pergame et à Thyatire, il reproche d'avoir laissé s'introduire chez elles « des gens attachés à la doctrine de Balaam, qui mangent des viandes immolées aux idoles et se livrent à l'impudicité » (2, 14 et 20) et prétendent connaître « les profondeurs de Satan » (2, 25). Si l'on rassemble les traits communs à ces textes, on note d'abord un rejet complet des observances noachiques, qui devait scandaliser les judéo-chrétiens. Mais il y a plus. La souveraineté et les gloires sont injuriées. Ceci paraît bien signifier une condamnation du Dieu de la création et de l'Ancien Testament. Cette doctrine est rattachée à Balaam. Celui-ci, pour le judaïsme contemporain, est l'ancêtre des mages et le père du dualisme²³. Nous avons là des traits fondamentaux de la révolte gnostique contre le Dieu de l'Ancien Testament, considéré comme ayant trompé les espérances de l'apocalyptique. Cette doctrine par ailleurs professe une liberté totale, qui est la trompeuse imitation de la liberté spirituelle des églises pauliniennes.

L'*Apocalypse* distingue de ce premier groupe celui des Nicolaïtes. Éphèse est félicitée de les haïr (2, 6). Par contre Pergame présente des gens qui en font partie (2, 15). Irénée rapporte qu'ils avaient pour maître un prosélyte d'Antioche, que les *Actes* mentionnent parmi les Sept²⁴. Ce rattachement paraît déjà suspect à Eusèbe (*H. E.*, III, 29, i). Il a pu résulter de l'interprétation d'une anecdote, rapportée par Clément d'Alexandrie, selon laquelle ce Nicolas aurait offert sa femme à d'autres ²⁵. Nos renseignements sur les nicolaïtes se réduisent ainsi à peu de chose, Nicolas était un équivalent grec de Balaam²⁶. Cette remarque, jointe au rapprochement dans l'*Apocalypse* des Nicolaïtes et de la secte précédente, donne à penser qu'il s'agit d'un même courant de condamnation du Dieu de l'Ancien Testament et de libertinisme moral.

4. Cérinthe

Ces premiers mouvements gnostiques apparaissent ainsi dans les milieux judéo-chrétiens de Palestine et d'Asie, au temps de Domitien. Un second groupe est celui de Cérinthe²⁷. Irénée nous dit qu'il était contemporain de Jean²⁸. Il s'agit d'un judéo-chrétien qui maintient la circoncision et le sabbat²⁹. Il attend, après la résurrection, un royaume terrestre du Christ, de caractère très matériel, et la restauration du culte à Jérusalem (*H.E.*, III, 28, 2, 5). Par ailleurs il enseigne que le monde n'a pas été créé par Dieu, mais par une puissance qui en est très éloignée et qui ignore le Dieu qui est au-dessus de tout. Jésus est né de Joseph et de Marie. C'est seulement un homme éminent. Christ est descendu sur lui sous la forme d'une colombe à son baptême. Il a annoncé le Père inconnu. Puis il est remonté vers le Père, avant la Passion³⁰.

Si l'on analyse les différents éléments de ces notices, on distingue deux données principales. D'une part Cérinthe prolonge un courant judéo-chrétien hétérodoxe. Il se rattache à un messianisme de caractère très matériel³¹. Ce millénarisme lui était commun avec beaucoup de chrétiens d'Asie ³². Mais il nie la naissance virginale de Jésus et sa nature divine. Jésus est un grand prophète sur lequel une puissance divine est descendue. Nous avons affaire ici au judéo-christianisme hétérodoxe, tel que nous le trouvons dans l'ébionisme³³. Aussi bien Épiphane rapproche-t-il Cérinthe des ébionites³⁴. Enfin Cérinthe considère que le monde n'est pas créé par Dieu, mais par un démiurge qui ignore le vrai Dieu. C'est là le gnosticisme proprement dit, que nous rencontrons pour la première fois dans sa formulation précise. C'est par ce trait, caractéristique de l'époque de Trajan, que Cérinthe modifie un courant judéo-chrétien antérieur. Il se trouve aussi bien dans l'hétérodoxie juive que dans la chrétienne³⁵.

5. Les Simonien.

Hégésippe est sûrement dans l'erreur quand il fait de Simon un disciple de Théboutis, après 70. Mais ce qui paraît exact, comme l'a bien vu R. M. Grant, est que le mouvement issu de Simon, qui avait d'abord été un messianisme samaritain, prend après 70 des traits nouveaux³⁶. Sans doute peut-on rattacher ce développement soit à Ménandre, dont nous parlerons ensuite, soit à Cléobios, qu'Hégésippe nomme comme un des hérétiques issus de Théboutis après 70 et qui apparaît associé à Simon dans plusieurs textes³⁷. Nous sommes en présence d'une évolution analogue à celle du messianisme asiatique, qui prend avec Cérinthe des traits plus accusés après 70. Le premier auteur à nous renseigner sur ces développements du mouvement simonien est Justin. Comme il est lui-même d'origine samaritaine, son témoignage est digne de foi. Irénée consacre à Simon une longue notice.

Justin témoigne de ce que presque tous les Samaritains adorent Simon comme le premier Dieu et lui unissent une certaine Hélène, qui est sa première pensée (ἐννοία α)³⁸. Nous sommes en présence d'une évolution considérable par rapport à ce que nous disaient de Simon les *Actes*. Comme l'a remarqué Grant, Simon apparaît comme le premier Dieu, par opposition aux anges qui ont créé le monde et inspiré l'Ancien Testament, ainsi que le précisera Irénée³⁹. Le premier Dieu vient libérer l'homme des anges qui gouvernaient mal la création. Ici nous sommes proprement en présence du gnosticisme, avec la condamnation du Dieu de l'Ancien Testament et de la création qui est son œuvre. C'est à raison que les Pères de l'Église ont fait de la doctrine simonienne le début de ce mouvement. Mais ce dualisme gnostique ne remonte pas à Simon lui-même. Il représente un développement de sa doctrine après 70. C'est à ce moment que le gnosticisme apparaît simultanément en Asie et en Syrie.

L'association du personnage d'Hélène à Simon peut être en relation avec le culte d'Hélène en Samarie⁴⁰, ou simplement avec un souci d'hellénisation, comme le pense Grant. En tout cas nous rencontrons ici dès le début un trait de ce syncrétisme qui caractérise le gnosticisme. Justin atteste également l'existence, à l'époque où il écrit (vers 145), d'une communauté simonienne à Rome, sans doute parmi les Samaritains. Il rattache la fondation de cette communauté à une venue de Simon à Rome au temps de Claude (avant 54), en même temps que Pierre. Les écrits pseudo-clémentins de leur côté témoignent de controverses romaines entre Pierre et Simon. Il faut voir là l'expression légendaire de l'expansion du gnosticisme durant cette période et de ses conflits avec les communautés chrétiennes. Justin rapporte enfin la présence d'un autel consacré à Simon dans l'île du Tibre. En réalité il s'agit d'un autel consacré à une divinité sabine de la fertilité, Semo Sancus. Cet autel a été retrouvé en 1574. Mais il est possible que les disciples de Simon aient cru y reconnaître une expression du culte de leur fondateur et dieu.

6. Ménandre.

Hégésippe mentionne les Ménandrianistes dans la seconde vague des sectes issues de l'hétérodoxie juive. Justin nous apprend que Ménandre était Samaritain, comme Simon, et disciple de celui-ci⁴¹. Il ajoute qu'il vint à Antioche. C'est donc par son intermédiaire que le gnosticisme se développa dans la Syrie occidentale, qui devait en devenir un des principaux centres. Justin nous dit d'abord qu'il pratiquait la magie, trait commun des gnostiques samaritains. Le gnosticisme n'était pas seulement une théologie, mais aussi une théurgie. Eusèbe note que ces allures de magicien contribuaient à discréditer les chrétiens auprès des milieux païens. Et de fait nous voyons au second siècle Lucien et Celse présenter le Christ lui-même comme un magicien.

Par ailleurs, selon Justin, Ménandre enseignait que ceux qui le suivaient ne mourraient pas. Ici nous avons sans doute une allusion aux espérances messianiques. Paul mettait en garde les Thessaloniens contre « des paroles prophétiques, des propos ou des lettres données comme venant de nous et qui vous feraient penser que le Jour du Seigneur est déjà là » (II *Thess.*, 2, 2). A Ephèse Hyménée et Philète enseignaient que la résurrection avait déjà eu lieu (II *Tim.*, 2, 17). Nous sommes bien chez Ménandre dans le prolongement du messianisme de Simon et de Cérinthe. Irénée dit par ailleurs de Ménandre, qu'il se présentait comme le Sauveur envoyé d'en-haut, du monde des éons invisibles, pour sauver les hommes⁴². Grâce à son baptême, on devenait supérieur aux anges de la création. Ces doctrines sont très voisines de celles qu'Irénée prête à Simon. Il est possible que ce soit Ménandre qui ait donné au messianisme samaritain de Simon son caractère de théologie gnosticienne.

7. Satornil

Ménandre marque la charnière entre le messianisme samaritain de Simon et le gnosticisme. Il exerce son apostolat à Antioche entre 70 et 100. Il a pour héritier Satornil, ainsi que l'atteste déjà Justin. Celui-ci est la première grande figure du gnosticisme proprement dit. Son action se situe à Antioche entre 100 et 130 environ. Il a pour évêque Ignace durant le début de sa carrière. Sa doctrine est un développement de ce que nous trouvons chez Ménandre. Il oppose les sept anges créateurs, dont le chef est le Dieu des Juifs, au Dieu caché. Ces anges créent l'homme, mais celui-ci rampe sur la terre, tant que le Dieu caché ne lui donne pas une part de la lumière qu'il émet⁴³. Par ailleurs Satornil condamne le mariage, qu'il fait venir de Satan⁴⁴ ; certains de ses disciples n'usent pas de viande.

Irénée note qu'il est le premier à avoir distingué deux races d'hommes, ceux qui ont part à la lumière céleste et ceux qui n'y ont pas part. C'est cette doctrine qui constitue proprement le dualisme gnostique, lequel soustrait radicalement à Dieu ce qui relève de la création des anges planétaires. Mais on voit par ailleurs combien le contexte de sa pensée reste juif. Il dépend du récit de la création de la *Genèse*, lequel est un des thèmes de la spéculation juive du temps ; son ascétisme relève du judaïsme marginal ; sa doctrine des sept archanges est celle de l'apocalypse juive. Mais en même temps il fait de Iahweh le prince des anges responsables de la création. Il s'agit donc d'une crise à l'intérieur du judéo-christianisme, d'une révolte contre le Dieu d'Israël.

8. Les Barbelognostiques.

Irénée résume dans le chapitre XIX du livre I de l'*Adversus haereses* la doctrine d'une secte qu'il nomme les barbelognostiques. Nous possédons maintenant l'ouvrage dont il résume la première partie. Il s'agit de l'*Apocryphe de Jean*, dont un exemplaire se trouve à Berlin et dont trois ont été retrouvés à Nag Hammadi. Ce nombre important d'exemplaires atteste qu'il s'agit d'un ouvrage capital. Il se présente sous la forme d'une révélation faite par le Christ ressuscité à saint Jean sur le Mont des Oliviers. La première partie contient une généalogie des éons du plérôme. Puis, à partir de 45, 5, nous avons une sorte de commentaire de la *Genèse*. Les sept archontes veulent former un homme à la ressemblance de Dieu. Cet homme est incapable de se mouvoir. La Sagesse, *Sophia*, lui communique une force qui le rend supérieur aux archontes et suscite la jalousie de ceux-ci, en particulier de leur chef Ialdabaoth, le Iahweh juif.

L'ouvrage est rempli d'allusions aux apocryphes juifs. Nous sommes toujours dans le même milieu. Par ailleurs sa doctrine ressemble à celle que développe l'*Épître d'Eugénie*, retrouvée à Nag Hammadi. Il semblerait donc qu'il soit plutôt l'œuvre d'un disciple de Satornil que de Satornil lui-même. Son origine syrienne paraît claire. Ici nous possédons enfin un document original du gnosticisme primitif. H. Ch. Puech le date de la première moitié du second siècle⁴⁵. Tous les thèmes gnostiques sont déjà présents, y compris les éons du plérôme et le rôle de Sophia. En même temps l'unité de la doctrine gnosticienne apparaît à travers la multiplicité de ses expressions et de ses courants.

9. Les Séthiens.

Le chapitre XXX du livre I d'Irénée nous présente, après la doctrine des barbelognostiques, celle des séthiens. La comparaison de cette notice avec la seconde partie de l'*Apocryphe de Jean*, qu'Irénée n'avait pas résumé dans le chapitre précédent, nous montre qu'il s'agit d'un développement de la même gnose, avec un caractère judéo-chrétien plus accentué. Les éons du Plérôme sont, après le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, puis le Christ et l'Église. Les éons du Plérôme produisent Sophia. Celle-ci engendre, de son union avec les eaux inférieures, sept fils, Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Astaphain et Horiaos (I, 50, 5). Ces anges

forment l'homme à leur image. Christ descend à travers les sept cieux, à la stupeur des puissances, en prenant les formes des anges de chaque ciel (I, 30, 11).

Nous avons ici les mêmes thèmes fondamentaux que dans *l'Apocryphon*. On remarquera que les sept anges portent les différents noms de Iahweh dans l'Ancien Testament. Par ailleurs on retrouve les thèmes de la théologie judéo-chrétienne, telle que nous l'avons rencontrée dans *l'Ascension d'Isaïe*, *l'Épître des Apôtres*, le *Pasteur* d'Hermas : préexistence du Christ et de l'Église, descente cachée du Christ à travers les sphères des anges, stupeur des puissances. Nous sommes en présence du gnosticisme judéo-chrétien le plus caractérisé. Il est contemporain de la théologie judéo-chrétienne. Son lien avec Antioche paraît certain. C'est à ce groupe que se rattacheront plusieurs des ouvrages retrouvés à Nag Hammadi, comme le *Livre du Grand Seth*.

10. Carpocrate.

D'Asie et de Syrie, le gnosticisme judéo-chrétien se répandit en Égypte, où il devait trouver un extraordinaire développement. Nous savons que Cérinthe vint à Alexandrie. Vers 120, nous y rencontrons une doctrine qui apparaît comme un développement de la sienne, celle de Carpocrate. Lui aussi enseigne que le monde a été créé par les anges, que Jésus est né de Joseph et qu'une puissance est descendue sur lui ⁴⁶. Celui qui partage cette puissance est son égal. Il peut mépriser les archontes fabricateurs du monde et accomplir les mêmes prodiges que Jésus. Ce trait n'était pas chez Cérinthe. Il peut se rattacher cependant au gnosticisme asiatique sous sa forme la plus accusée.

En effet Carpocrate ne présente pas trace du millénarisme messianique de Cérinthe. Celui-ci d'ailleurs est resté circonscrit à l'Asie et au monde occidental. Par contre nous rencontrons chez lui la conception selon laquelle l'homme ne peut être libéré des archontes qu'après avoir été l'esclave des vices auxquels ils président. Sinon il devra se réincarner pour payer sa dette. La doctrine des démons des vices, celle de la réincarnation, viennent du judaïsme hétérodoxe. Carpocrate y joint un amoralisme, qui paraît relever de la révolte gnostique non seulement contre le Dieu juif, mais contre la Loi. Par ce trait et par son mépris des anges, il rappelle les nicolaïtes et apparaît comme exprimant le gnosticisme à l'état pur dans son rejet violent de la création.

11. Basilide

Basilide est lui aussi alexandrin et contemporain de Carpocrate. Mais Épiphane nous montre en lui un disciple de Ménandre. Il est clair d'ailleurs que son gnosticisme est dans le prolongement de celui des syriens. Mais il est le premier à avoir organisé les doctrines des simoniens en une grande synthèse. On retrouve chez lui la conception des anges créateurs du monde et qui se partagent sa domination. L'un d'entre eux est le Dieu des Juifs, qui cherche à soumettre les autres à son pouvoir⁴⁷. Basilide n'attache pas d'importance au fait de manger des viandes immolées aux idoles. Jean faisait ce reproche aux nicolaïtes dans *l'Apocalypse*. Cette totale libération de la Loi est un trait gnostique, qui représente une exagération du paulinisme, à l'extrême opposé du judéo-christianisme johannique.

L'intérêt de Basilide est que l'apocalyptique juive apparaît chez lui plus que chez aucun autre dans sa transposition gnostique. R. M. Grant a noté comment les spéculations sur le calendrier sacré, qui étaient une des expressions de la théologie de l'histoire chez les apocalypticiens juifs, sont transposées sur un plan cosmologique et fournissent le cadre de la doctrine des éons. Ainsi, pour Basilide, il y a trois cent soixante-cinq cieux, à chacun desquels correspond un ordre angélique. Basilide d'ailleurs se déclarait lui-même intermédiaire entre juifs et chrétiens. C'est aussi au judaïsme que Basilide emprunte sa doctrine des vices comme démons personnels demeurant dans l'âme. Nous l'avons trouvée chez Carpocrate.

Le rapprochement de ces différents mouvements ne peut laisser aucun doute sur leur continuité foncière.

L'élément fondamental est l'opposition entre le Dieu caché, qui se manifestera dans le Christ, et les anges créateurs du monde, dont fait partie Iahweh. Cette conception peut avoir certaines anticipations dans la tradition juive avec le rôle donné aux anges dans la création de l'homme et dans le don de la Loi. Mais elle devient après 70, chez un certain nombre de Juifs et de judéo-chrétiens, l'expression de leur révolte contre le Dieu qui les a déçus dans leur attente eschatologique et contre la création qui est son œuvre. L'origine juive et judéo-chrétienne du mouvement apparaît clairement au fait que tous ces éléments : spéculations sur la *Genèse*, doctrine des sept anges, calendrier sacré, anges des vices, descente à travers les sphères, viennent de l'apocalyptique.

Les lignes du développement historique du mouvement apparaissent également. Il naît simultanément après 70 dans des milieux judéo-chrétiens messianistes d'Asie, avec Cérinthe, et d'Antioche, avec Ménandre. Le courant asiote a un caractère plus pratique. Il souligne surtout le caractère de révolte contre la Loi. Il apparaît comme l'exaspération de certaines tendances pauliniennes. Il revêt certaines formes amoralistes. Le courant antiochien est plus spéculatif. C'est lui qui suscite, avec *l'Apocryphon de Jean*, la première grande œuvre gnostique connue. Les deux courants se développent à Alexandrie à la fin de la période que nous étudions. Mais tandis que le premier ne doit pas tarder à s'éteindre avec les dernières flambées du messianisme juif, le second va trouver dans le milieu alexandrin les conditions d'un extraordinaire développement.

Coutumes et images judéo-chrétiennes

A travers la diversité des formes qu'elle revêt, la communauté chrétienne présente cependant durant la période qui va de 70 à 140 certaines formes communes. Elles ont l'intérêt de constituer une sorte de transition entre le christianisme originel et son expression en milieu gréco-romain. En fait elles sont encore très marquées par le judaïsme. Nous pouvons en reconstituer quelque chose à la fois à travers certaines œuvres du Nouveau Testament, qui sont un reflet de la vie de la communauté chrétienne, à travers la littérature judéo-chrétienne, dont nous avons mentionné les principaux monuments, à travers quelques vestiges archéologiques, encore rares. Nous rassemblerons ici les données principales. Certains écrits hétérodoxes, comme les écrits pseudo-clémentins, les traités mandéens, ou certains ouvrages gnostiques, nous fournissent aussi des renseignements.

1. L'initiation chrétienne.

Sur la préparation au baptême, nous avons peu de données. La comparaison avec ce que nous trouvons dans les communautés juives du temps, en particulier à Qumrân, et ce que sera plus tard l'initiation chrétienne nous fait penser toutefois qu'une organisation de cette préparation a dû exister à une date très archaïque. Justin nous en laisse entrevoir quelque chose dans sa *Première Apologie*. Il explique que « ceux qui sont convaincus et croient vraies les vérités annoncées et qui promettent de vivre de cette manière sont enseignés à prier et à implorer de Dieu, en jeûnant, la rémission de leurs péchés » (LXI, 2). Il y a ainsi deux étapes ; pendant la première on instruit celui qui désire se convertir et on lui apprend à vivre chrétiennement ; puis, quand il connaît la foi et qu'il a montré qu'il était capable de vivre en chrétien, on l'admet à une préparation immédiate de caractère liturgique.

Le contenu de ces deux étapes nous est accessible à travers des documents du temps, la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé* en particulier. La catéchèse dogmatique était différente, s'il s'agissait de païens ou de Juifs. Pour les premiers elle devait d'abord comporter un enseignement sur le Dieu créateur et sur la résurrection. Nous trouvons un écho de cet enseignement dans les *Apologies* de Justin. Pour tous, il fallait alors exposer ce qui concerne le Christ. Nous avons un résumé de cette catéchèse dans d'anciennes formules, qui se trouvent chez saint Paul et chez les plus anciens auteurs ecclésiastiques et qui sont les premières formes du symbole. Notre *Symbole des Apôtres* est le développement du symbole romain du second siècle. Il est ainsi l'écho de la tradition orale de la foi, parallèle aux *Évangiles* écrits.

L'enseignement ne consistait pas seulement à présenter les mystères du Christ ; il montrait en eux la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament. C'est là précisément l'objet de l'*Épître de Barnabé*. Nous trouvons la même méthode un peu plus tard dans la *Démonstration de la Prédication apostolique* de saint Irénée, qui utilise un matériel ancien. On a remarqué que les textes cités dans ces documents étaient pratiquement les mêmes, que ces textes se retrouvent pour la plus grande part dans le Nouveau Testament. Il paraît donc certain que les catéchistes disposaient déjà de recueils, analogues à celui que nous trouvons au III^e siècle dans les écrits de Cyprien, sous le nom de *Testimonia*. La chose est d'autant plus vraisemblable que des recueils de ce genre paraissent avoir existé déjà chez les Juifs.

Nous avons d'ailleurs une autre preuve de l'existence de ces recueils de *Testimonia*. Ils se retrouvent en effet chez les divers auteurs avec un certain nombre de modifications caractéristiques dues à leur adaptation à

la catéchèse. Il arrive en particulier que nous ayons des citations combinées où plusieurs passages de l'Ancien Testament sont agglomérés en une seule citation. C'était déjà le cas dans le judaïsme pour *Deut.*, 6, 5 et *Lev.*, 19, 18. Ainsi la *I^{re} Épître de Pierre* combine trois textes sur la pierre : *Is.*, 8, 14 ; 28, 16 ; *Ps.*, 117, 22. Parfois les citations sont intentionnellement modifiées : un mot est changé, un mot est ajouté. L'exemple le plus caractéristique est l'adjonction des mots *ἀ π ὁ ζύλου* (*apo xulou*) et *ἐ πὶ ζύλου* (*epi xulou*) à *Ps.*, 95, 10 et à *Deut.*, 28, 66, qui sont ainsi référés à la croix.

Nous avons ensuite une catéchèse morale, dont la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé* nous donnent de remarquables exemples. Les éléments de cette catéchèse sont d'abord les deux commandements d'amour de Dieu et du prochain (*Veut*, 6, 5 et *Lév.*, 19, 18) et la règle d'or, puis un exposé des deux voies, enfin des prescriptions, comportant en particulier les lois formulées par le concile de Jérusalem. Cet ensemble vient du judaïsme. La catéchèse des deux voies présente des traits de ressemblances incontestables avec la *Règle de la Communauté* de Qumrân¹. Les paroles du Christ citées dans ces catéchèses sont voisines du Nouveau Testament, mais avec de notables variantes. Il semble donc qu'on soit en présence d'une tradition orale, indépendante des *Évangiles*, conservée dans l'enseignement catéchétique². La doctrine des deux voies reparaît dans d'autres ouvrages du temps, comme le *Pasteur d'Hermas* ou les *Testaments*. Il y a enfin tradition de l'Oraison dominicale³.

Un second ensemble est celui des rites baptismaux. Le baptême est précédé par un jeûne du catéchumène, et aussi d'autres personnes⁴. Ce jeûne paraît avoir valeur d'exorcisme⁵. Il est précédé d'une renonciation (*apotaxis*) à Satan et d'une adhésion au Christ (*syntaxis*)⁶. Cet acte paraît l'aboutissement de la catéchèse sur les deux voies et se trouve déjà au terme de celle-ci à Qumrân⁷. Il semble que la *Lettre* de Plinie à Trajan y fasse allusion, quand elle parle de renoncer par serment à certains crimes. Enfin, à côté des jeûnes, il y avait sans doute les impositions des mains. Elles sont mentionnées chez Clément d'Alexandrie⁸. Le baptême lui-même se rattache dans son rite lointainement au baptême jordanien, immédiatement au baptême de Jean et à sa signification eschatologique, ultimement au baptême du Christ dans le Jourdain. Il ne semble pas en relation avec le baptême juif des prosélytes, que rien ne justifiait pour des Juifs convertis.

Le baptême a lieu par immersion, comme l'attestent la *Didachè* (vii, 1, 3) et le *Pasteur*⁹. Il se fait normalement dans l'eau de source. Il comporte une triple immersion, liée à l'invocation des trois personnes. Il opère à la fois la rémission des péchés et le don de l'Esprit. Ce dernier aspect est souligné par les nombreuses allusions à l'eau vive, qui paraissent en relation avec lui¹⁰. L'eau vive (ὕδωρ ζωῆς) désigne l'eau qui donne la vie. Son symbolisme semble dépendant d'*Ezéch.*, 47, 1-3, auquel se réfèrent *Job.*, 7, 18 ; *Apoc.*, 22, 2 ; *Od. Salom.*, vii¹¹. C'est également sans doute l'origine du symbole baptismal du poisson¹² qui se trouve déjà peut-être sur un ossuaire judéo-chrétien du *Dominus flevit*.¹³ Par ailleurs nous trouvons chez Hermas la comparaison de l'immersion baptismale et de la descente aux enfers, qui suppose le symbolisme des eaux de la mort¹⁴.

Le baptême paraît accompagné de plusieurs rites subsidiaires. Il y a d'abord une onction d'huile consacrée. Cet usage est attesté par Théophile d'Antioche. Le texte copte de la *Didachè* donne, après l'eucharistie, une prière de consécration de l'huile (μύρον) (*myron*) (x, 7) qui paraît authentique¹⁵. Le rapprochement avec la liturgie valentinienne donne à penser que cette huile servait aussi pour l'extrême-onction¹⁶. Dans la liturgie valentinienne, l'onction, qui suit le baptême, est le signe du don de l'Esprit¹⁷. Cette conception, qui se retrouve chez Tertullien, doit être le vestige d'un milieu judéo-chrétien, pour qui le baptême d'eau restait celui de Jean et donnait seulement la rémission des péchés¹⁸. Certains groupes judéo-chrétiens paraissent n'avoir connu que ce baptême de pénitence. C'est le cas des ébionites et des elkasaites. On s'explique qu'ils aient pu le réitérer. C'est aussi ce que nous trouvons chez Apollos, avant qu'il ait rencontré Aquila et Priscille, peut-être chez les samaritains dont parlent les *Actes* (8, 16). Dans la *Tradition apostolique* l'onction accompagne le baptême et ne forme qu'un sacrement avec lui, à l'imitation du Christ à la fois baptisé et oint dans le Jourdain.

À l'onction est étroitement associée la signation avec le signe de la croix, la *sphragis*. Le signe pouvait avoir de nombreux usages. Mais il est d'abord en relation avec l'onction baptismale. Le rite est si important qu'il désigne à lui seul le baptême chez Hermas. Il paraît bien que le signe + désigne originellement le *tav* hébreu, symbole du nom de Dieu, dont l'*Apocalypse*, 7, 3, reprenant *Ézéchiël*, 9, 4, écrit que les élus portent la marque sur leur front. Le *Document de Damas* paraît supposer que les esséniens portaient ce signe (xix, 12). Les inscriptions judéo-chrétiennes de Palestine le présentent.

La remise d'un vêtement blanc paraît impliquée dans les nombreux passages sur la symbolique du dévêtement et du revêtement en relation avec le baptême. On la trouve chez Paul. Mais elle est d'origine juive¹⁹. Les *Odes de Salomon* la mentionnent fréquemment²⁰. Le *Testament de Levi* parle d'un revêtement²¹. Les

écrits pseudo-clémentins appellent le baptême vêtement (ἔνδ υμά)22. Hermas parle d'un vêtement blanc dans un contexte baptismal23. Il semble qu'il y ait également remise d'une couronne de feuillage, comme la coutume en subsiste en Syrie24. L'usage est attesté par Hermas25, par les *Odes* (1, 1-2), par l'*Ascension d'Isaïe* (vii, 22), par le *Testament de Lévi* (vii, 2, 9). Contrairement à ce que dit E. Goodenough26, il est d'origine juive. Il paraît se rattacher à la fête des Tabernacles. Il fait partie du rituel mandéen du baptême27. Il est possible que la couronne n'ait été remise qu'aux vierges28. Dans la liturgie céleste29, elle n'est donnée qu'aux martyrs.

Le rite du couronnement paraît relever principalement du judéo-christianisme oriental ou de communautés qui lui sont apparentées, comme celle d'Hermas à Rome. Il en est ainsi d'un autre rite, celui d'une boisson d'eau baptismale. Hanssens a relevé l'usage d'une coupe d'eau pure accompagnant la communion eucharistique des néophytes dans l'Église syrienne ancienne 30. Or ce rite fait par ailleurs partie des usages baptismaux mandéens, dont Segelberg fixe l'origine à notre époque31. Et il note que ce rite est purement baptismal. Dès lors on peut penser que les nombreuses allusions dans le Nouveau Testament et la littérature judéo-chrétienne à une boisson d'eau vive se rattachent à un usage rituel. Ce serait le cas en particulier pour *Job.*, 14, *Odes de Salomon*, vi, 1032. Enfin il paraît certain que le baptême était suivi d'une manducation de lait et de miel : celle-ci paraît suggérée par *1 Petr.*, 2, 2 ; *Barn.*, vi, 8-17 ; *Odes*, iv, 10. Le rite est attesté chez les gnostiques33, chez les marcionites par Tertullien34. Son origine judéo-chrétienne est établie par sa présence chez les mandéens, comme l'a montré Segelberg 35. Il semble que le rite aurait suivi immédiatement le baptême, avant la catéchèse pascalle.

L'ensemble des rites baptismaux paraît avoir été suivi d'une catéchèse post-baptismale, qui est le point de départ des catéchèses mytagogiques du IV^e siècle. Comme le baptême était de préférence donné dans la nuit pascalle, cette catéchèse avait la forme d'une homélie pascalle. Plus, précisément elle remplaçait la *haggada* sur la libération du peuple juif au temps de l'Exode, qui inaugurerait le repas pascal juif. Il semble que nous ayons de cela un exemple remarquable dans *I Pierre*, qui paraît bien une catéchèse baptismale et qui précisément dans sa première partie compare la libération du chrétien par le baptême à la libération de l'Exode (1, 13-2, 10)36. C'est également le cas pour l'*Homélie pascalle* de Méliton de Sardes, qui est un peu postérieure et qui rapporte les événements de la sorde d'Égypte.

Cette homélie était suivie d'un repas, qui remplaçait le repas pascal juif. La *Didachè* présente trois prières d'action de grâces, la première sur le vin, la seconde sur le pain, la troisième à la fin du repas ; cet ensemble se réfère sûrement à l'initiation et constitue la suite du baptême. Les résonances eucharistiques de ces prières sont certaines. Néanmoins il est possible qu'elles ne soient que des bénédictions relatives à l'agape qui précède l'eucharistie37. Ce repas serait un reste du repas pascal juif réduit à la seconde coupe de vin et aux azymes, précédé et suivi d'une bénédiction. Par ailleurs, nous avons sans doute, dans un fragment liturgique de Méliton, la prière inaugurale du repas qui suit l'homélie pascalle et précède l'eucharistie38. La *Didachè* présenterait ici un état très archaïque, avec la juxtaposition d'un rite de repas pascal et de l'eucharistie.

La célébration de l'eucharistie terminait la vigile baptismale. Nous ne possédons aucun renseignement sur sa célébration à cette époque en dehors de ceux que nous fournit le Nouveau Testament. Il paraît bien qu'elle a été instituée par le Christ au cours d'un repas pascal et donc qu'elle s'inspire de la liturgie juive de ce repas. La consécration du pain est liée à la bénédiction des pains azymes, avant le repas39. Cette bénédiction constituait un tout en elle-même et pouvait donc être détachée du repas. Elle constituait la « fraction du pain ». D'autre part la consécration du vin correspond sans doute à celle de la troisième des quatre coupes, celle qui suivait aussitôt le repas, avant le chant du Hallel. La prière eucharistique paraît donc avoir été originellement la reprise de ces deux bénédictions et avoir eu la forme des berakoth juifs40.

Il est toutefois possible que nous ayons dans la *Didachè* une donnée qui se rattache à la liturgie eucharistique proprement dite. La dernière des trois actions de grâces, celle qui suit le repas, se termine par les mots : « Hosanna au Fils de David. Si quelqu'un est saint qu'il s'avance, s'il ne l'est pas qu'il se convertisse. *Marana tha !* » (ix, 6). Le verset Hosanna est emprunté au Ps. 117, zj qui était l'un des psaumes du Hallel chantés après le repas, avant la dernière coupe 41. Kosmala remarque que l'objet de cette dernière partie de la *haggada* pascalle est de demander à Iahweh d'accomplir dans l'avenir les mêmes œuvres de libération qu'il a accomplies dans le passé et que commémorait la *haggada* pascalle d'avant le repas42. Mais pour le chrétien c'est dans l'immédiat par sa venue eucharistique que Dieu réalise cette venue. La *Marana tha* peut être ainsi la prière initiale de l'eucharistie proprement dite. En ce sens on a raison d'y voir un vestige de l'eucharistie araméenne43. Sa présence à la fin de l'*Apocalypse* est significative dans le même sens.

2. Les temps liturgiques

A côté des cérémonies de l'initiation, l'institution chrétienne la plus sûrement attestée durant cette période est l'assemblée dominicale. Le Nouveau Testament y comporte plusieurs allusions. La *Didachè* la mentionne : « Réunissez-vous le jour du Seigneur pour rompre le pain et rendre grâces » (xiv, 1). De même aussi l'*Épître de Barnabé* (xv, 9). Ignace d'Antioche condamne l'observance du sabbat et lui oppose celle du dimanche⁴⁴. La *Lettre* de Plinie parle de réunion « à jour fixe » pour chanter des hymnes alternés au Christ, « avant l'aube » (*antelucanum*). On remarquera que la *Didachè* parle d'une confession préalable à la synaxe dominicale⁴⁵. Cette confession est d'ordre liturgique et elle est collective. Elle se situe dans le prolongement d'un usage juif. Elle témoigne de l'existence d'une pénitence liturgique ordinaire liée à l'assemblée dominicale, qui serait distincte de la réconciliation des pécheurs, dont parle le *Pasteur* d'Hermas et qui est réservée aux cas exceptionnels. La formule de cette pénitence pourrait être la dernière demande de l'*Oraison dominicale*⁴⁶.

Des détails plus complets sur l'assemblée dominicale nous sont donnés par Justin. Son *Apologie*, remontant à 40, décrit des usages antérieurs. L'assemblée commence par la lecture « des mémoires des apôtres » et des « écrits des prophètes⁴⁷ ». La première expression paraît indiquer que les *Évangiles* ont été constitués pour la lecture liturgique⁴⁸. La seconde paraît se référer à des ouvrages comme les *Épîtres* de Paul ou de Clément, les prophéties d'Hermas. Ces lectures sont suivies d'une homélie. Puis viennent des prières pour les principales intentions de l'Église⁴⁹ et le baiser de paix. Alors a lieu la prière eucharistique. Le peuple répond *Amen*. Les diacres distribuent le pain et le vin consacrés. Des dons sont rassemblés pour les indigents.

Les divers titres donnés au dimanche peuvent nous fournir des indications sur son origine. Le plus ancien est celui que nous trouvons dans la *Didachè*, c'est-à-dire $\kappa\upsilon\pi\tau\alpha\ \chi\eta$ (*kyriakè*). Le mot a d'abord désigné la Pâque chrétienne. Dans l'*Apocalypse* (1, 10), pour qui la Pâque a lieu le 14 Nizan, le mot ne désigne peut-être pas le dimanche. Mais c'est le cas partout ailleurs qu'en Asie. L'*Épître de Barnabé* parle du huitième jour (xv, 9). L'expression se situe dans un contexte judéo-chrétien, où les fidèles, après avoir célébré le septième joiu juif, le prolongeaient à l'aube par leur propre célébration. Il suppose ainsi une attention aux particularités du calendrier caractéristique du milieu juif et judéo-chrétien du temps. Enfin Justin parle du « premier jour », en le mettant en relation avec la création du monde⁵⁰. Or, dans certains calendriers, voisins de celui de Qumrân, le premier jour de la fête des Semaines était le dimanche après la Pâque. C'était le jour de l'offrande de la gerbe ou prémices (*aparchè*) et il était en rapport avec le thème de la création. On sait l'importance du thème de Paparchè, en rapport avec la résurrection du Christ, chez saint Paul. La désignation du dimanche comme premier jour peut se rattacher à cette ligne. C'est par extension du premier jour par excellence, qu'était la résurrection, que tous les dimanches ont été désignés ainsi⁵¹.

En dehors du dimanche, la *Didachè* indique que le mercredi et le vendredi étaient jours de jeûnes chrétiens par opposition aux jours de jeûnes juifs (vin). Or il est notable que ces deux jours, en particulier le mercredi, avaient une importance particulière dans le calendrier de Qumrân. Il est possible que nous ayons là un vestige de ce calendrier. Il faut enfin noter que le jour du sabbat continuait à être observé dans de nombreuses communautés judéo-chrétiennes, en même temps que la circoncision. C'est sûrement le cas des ébionites, mais aussi des judéo-chrétiens rattachés à la Grande Église que mentionnent Justin et Épiphane. Aussi bien la polémique d'Ignace contre l'observance du sabbat atteste qu'à Antioche, au début du second siècle, certains chrétiens continuaient de l'observer.

Plus complexe est la question de l'attitude des premiers chrétiens en ce qui concerne l'observance des fêtes. En premier lieu il est sûr que les communautés judéo-chrétiennes proprement dites continuaient d'observer les fêtes juives. Mais on sait que dans le judaïsme du temps il y avait une grande diversité de calendriers. Les communautés chrétiennes reflétaient donc ces diversités. Il semble d'autre part que la plupart des fêtes chrétiennes aient été des transformations de certaines fêtes juives. Pouvons-nous penser qu'il en était ainsi au début du second siècle ? Une première donnée est certaine, celle de la célébration, par les chrétiens d'Asie, du 14 Nizan, c'est-à-dire du jour de la pâque juive. Cette observance s'étendait d'ailleurs à ces cercles plus étendus en Palestine, en Syrie et à Rome. On désignait par Quartodécimans ceux qui la gardaient. Il y avait des divergences entre eux quant à la fixation du jour, qui reflètent celles des Juifs. En particulier certains, à la suite des esséniens, le fixaient au 14^e jour du septième mois solaire, ce qui persiste chez les montanistes. La question fut débattue à Laodécée vers 162 (*H. E.*, iv, 26, 3)⁵².

Nous avons par ailleurs l'attestation de la concurrence avec le 14 Nizan d'une fête célébrée le dimanche qui suivait. La fête du dimanche après le 14 Nizan se rattache au souvenir historique de la résurrection,

comme celle du 14 Nizan à celui de la Passion. Mais elle coïncide aussi, nous l'avons dit, avec le premier jour de la fête des Semaines. La présence du thème de l'aparchè chez saint Paul l'atteste. Ce jour était un dimanche dans les milieux sacerdotaux voisins de Qumrân. Ceci donnerait à penser que la fête s'est d'abord développée dans les milieux chrétiens issus de Fessénisme. Un dernier trait le confirmerait. Nous savons que, dans ce calendrier essénien, la vigile du dimanche inaugural de la fête des Semaines était célébrée la traversée de la mer Rouge. Or cet événement reste le thème essentiel de la vigile pascale chrétienne, dans l'*Exultet* ambrosien par exemple⁵³. C'est cet ensemble qui l'a finalement emporté sur celui des Quartodécimans.

L'année liturgique chrétienne comprenait-elle d'autres fêtes au début du second siècle ? Les judéo-chrétiens continuaient de célébrer les fêtes juives. Cet usage a dû persister. C'est ainsi que malgré la tendance alexandrine à interpréter le culte juif en un sens allégorique, certaines fêtes juives ont reparu avec un sens chrétien. Il en est ainsi pour la célébration du cinquantième jour de la fête des Semaines ou Pentecôte au III^e siècle, pour celle du quarantième jour où certaines traditions juives fixaient l'Ascension de Moïse sur le Sinaï⁵⁴, pour la fête des Tabernacles qui reparaît au IV^e siècle sous la forme de la fête de la Dédicace. Il semble bien que Luc met en relation l'effusion du Saint-Esprit et le cinquantième jour de la fête des Semaines⁵⁵, Jean la nativité de Jésus et la fête des Tabernacles⁵⁶. Mais cela ne nous autorise pas à conclure qu'il y avait une célébration liturgique de ces mystères dans les communautés auxquelles ils appartenaient. Peut-être toutefois l'observance des cinquante jours de la fête des Semaines a-t-elle été conservée comme un usage festif dans les communautés qui célébraient la fête du premier dimanche⁵⁷.

3. Les doctrines.

Nous avons examiné jusqu'ici les Structures élémentaires du judéo-christianisme. Il nous faut maintenant en étudier les formes plus évoluées. Celles-ci s'expriment d'abord dans l'ordre de la connaissance. C'est à ce domaine que se rattache la gnose chrétienne, qui relève pour une grande part de la culture du basjudaïsme. D'une part elle comprend des exégèses de divers passages de l'Ancien Testament, à la manière des *targumim* juifs. Nous avons conservé des fragments qui se réfèrent aux prophètes, en particulier à Jérémie et à Ezéchiel. Un des faits les plus apparents est l'importance des spéculations sur les trois premiers chapitres de la Genèse. Nous en trouvons l'écho chez Théophile d'Antioche et dans les *Ecloga prophéties* de Clément d'Alexandrie ; d'après Anastase le Sinaïte, Papias avait interprété tout l'Hexaméron du Christ et de l'Eglise.

Par ailleurs les judéo-chrétiens ont repris certains ouvrages juifs, en particulier d'origine araméenne et les ont partiellement réécrits ou interpolés. C'est en particulier le cas des *Testaments des XII Patriarches* ou de *l'Ascension d'Isaïe*, dont certaines parties sont juives et d'autres sûrement chrétiennes. Telle est aussi la *Prière de Joseph*. Le *Livre V des Oracles sibyllins* paraît aussi un livre juif remanié par un chrétien. Il est possible que « Le Livre des Paraboles », dans *I Hénoch*, où il est question du Fils de l'Homme, soit chrétien. On n'en a retrouvé aucune trace à Qumrân, alors qu'on a retrouvé des fragments importants des autres parties. De même *II Hénoch*, *IV Esdras* présentent des éléments vraisemblablement chrétiens.

A côté de cela, les judéo-chrétiens ont écrit les *Apocalypses* qui s'inspirent directement de l'apocalyptique juive contemporaine. Plusieurs se présentent comme des révélations faites par le Christ ressuscité aux Apôtres : c'est le cas de *l'Apocalypse de Pierre*, de la *Lettre des XII Apôtres*, de *l'Évangile de Vérité*, de *l'Homélie de Clément*, de *l'Apocryphe de Jacques*. Ce genre sera repris largement par les gnostiques. *L'Apocalypse de Jean*, le *Pafleur* d'Hermas sont des révélations de caractère apocalyptique. Ignace d'Antioche, Papias, *l'Évangile de Pierre*, nous ont conservé des fragments d'apocalypses chrétiennes.

Quel que soit d'ailleurs le genre littéraire de ces œuvres, elles relèvent toutes d'une même forme d'esprit, qui est précisément l'apocalyptique elle-même. Les secrets du monde céleste sont dévoilés, au sens strict du mot, par l'ouverture du firmament qui permet au voyant de pénétrer dans le monde d'en-haut ou de contempler ce qui s'y passe ou de recevoir un message qui lui en explique les réalités. Ces secrets sont à la fois la cosmologie sacrée, les habitats de Dieu, des anges, des démons, des morts ; et l'histoire sacrée, c'est-à-dire les temps fixés éternellement par Dieu sur les livres célestes et qui sont communiqués au voyant. La connaissance de ces secrets constitue la gnose, *da'at*⁵⁸. La gnose signifie d'abord la connaissance apocalyptique. Lorsque l'apocalypse éclatera en gnosticisme, la fausse gnose sera la connaissance du monde

préexistant des éons. Cette fausse gnose sera une déformation de la gnose apocalyptique⁵⁹.

On peut relever quelques-uns des thèmes préférés de la gnose judéo-chrétienne. Elle comporte d'abord des spéculations sur la Trinité à partir de catégories empruntées à l'angélologie. Le Fils, qui est ordinairement nommé le Bien-Aimé dans l'*Ascension d'Isaïe*, est appelé l'Ange glorieux par Hermas⁶⁰. Il est le chef des six archanges⁶¹. Ceci apparaît déjà dans *Ézéchi.*, 9, 2-11. Il est substitué à Michel, comme le montre Hermas⁶² et comme on peut le conclure de la comparaison d'*Apoc.*, 12, 10 et la *Règle de la Guerre* (essénienne) xvii, 8. Le Saint-Esprit est présenté sous la forme de Gabriel dans *As. Is.*, ix, 27, 36. De même les deux séraphins d'*Is.*, 6 sont-ils une représentation du Fils et de l'Esprit, selon une tradition que nous trouvons dans Irénée⁶³, et qu'Origène attribue explicitement à un judéo-chrétien. Cette conception sera encore constatée par Jérôme au IV^e siècle.

Le Verbe est désigné par un certain nombre d'expressions d'origine vétéro-testamentaire et plus directement rattachées aux spéculations du judaïsme. Les principales sont le Nom, qui est spécialement attesté par l'*Évangile de Vérité* (37, 37-41, 3) ; la Loi, la Torah, comme l'affirment explicitement Hermas⁶⁴ et le *Kérygme de Pierre*⁶⁵ ; l'Alliance, en référence à *Is.*, 42, 6, comme l'atteste Justin⁶⁶ ; le Principe, selon une exégèse judéo-chrétienne du *beresbith*, ἐνάρμῃ (*en arche*), du verset 1 de la *Genèse*, interprété comme signifiant « dans le premier (-né) » : cette origine est attestée pour notre époque par le *Dialogue de Jason et de Papiscos*, cité par saint Jérôme⁶⁷ ; le Jour, comme en témoignent Clément d'Alexandrie et Justin⁶⁸, en référence à *Gen.*, 1, 5 : on notera à ce propos l'importance des spéculations sur le commencement de la *Genèse*.

Le mystère du Christ est présenté, en référence aussi à l'angélologie, comme une descente du Bien-Aimé à travers les sept deux habités par les anges et ensuite comme une ascension à travers ces mêmes deux. Le schéma apparaît dans *Eph.*, 4, 9. Il est développé dans l'*Ascension d'Isaïe*. On remarquera en particulier que la descente du Bien-Aimé demeure cachée aux anges⁶⁹ : c'est la thèse du Fils revêtant les formes des anges à mesure qu'il aborde chaque sphère. Inversement lorsqu'il remonte dans l'éclat de sa gloire, les anges l'adorent⁷¹. Mais on trouve aussi dès Justin l'idée que, lors de l'Ascension, les anges ne reconnaissent pas le Fils à cause de la nature humaine qu'il a revêtue⁷². Ce second aspect souligne bien la portée théologique de ces représentations : le mystère de la descente est que la divinité soit abaissée au-dessous des anges ; celui de l'Ascension est que l'humanité soit exaltée au-dessus d'eux. Ces thèmes sont mis en rapport, dès l'*Apocalypse de Pierre*, avec le *Ps.* 24.

Une autre forme d'expression des mystères du Christ dans la théologie judéo-chrétienne est le symbolisme donné à la croix. Elle est considérée comme une réalité vivante, qui accompagne le Christ dans la Descente aux enfers et dans l'Ascension, pour l'*Évangile de Pierre* et pour les *Oracles sibyllins* (vi, 26-28). Elle le précédera à la Parousie⁷³. Elle est en effet l'expression de la puissance irrésistible du Christ, de son efficacité divine : c'est en ce sens qu'on en trouve la figure dans divers passages de l'Ancien Testament, comme la prière de Moïse les bras en croix⁷⁴, ou la corne de l'unicorne⁷⁵ ; on doit ajouter des symboles judéo-chrétiens, mentionnés par Justin, comme le mât et la charrue, que l'on a retrouvés sur les ossuaires judéo-chrétiens. Le bois de la croix, uni à l'eau, marque l'efficacité salutaire communiquée à l'eau baptismale⁷⁶. Enfin les quatre dimensions de la croix figurent le caractère universel de l'action rédemptrice, comme le montre Irénée⁷⁷, se référant aux traditions des presbytres.

On notera encore, parmi les thèmes principaux de la théologie judéo-chrétienne, celui de la descente aux enfers. Il apparaît avant tout lié d'abord à la question du salut des justes de l'Ancien Testament, comme le montre un antique targum de Jérémie, reproduit par Justin⁷⁸. Hermas ajoute le thème étrange de la descente des Apôtres dans les enfers pour y baptiser les morts⁷⁹. Plus généralement la descente aux enfers est l'expression de la victoire du Christ sur la mort⁸⁰. Cet aspect est surtout développé par les *Odes de Salomon*⁸¹. Cette descente du Christ dans le domaine des morts est distinguée de sa victoire sur le démon, dont la prison est le firmament selon l'*Ascension d'Isole* ou l'air selon *Col.*, 2, 15.

La théologie de l'Église comporte d'abord l'usage de plusieurs symboles issus du judaïsme du temps : celui de la plantation⁸² est dû aux esséniens⁸³ ; celui du navire se retrouve sur les ossuaires, avec allusion à Noé ; celui de l'édifice⁸⁴ est dans *Eph.*, 8, 20. Mais le trait le plus remarquable dans ce domaine est celui de l'Église préexistante. Il se trouve dans le *Pasteur* avec le symbole de la femme âgée « parce qu'elle a été créée la première, avant toutes choses⁸⁵ », avec celui de la tour construite sur l'eau, qui se réfère à des spéculations sur le début de la *Genèse*,⁸⁶ avec celui de l'homme et de la femme, inspiré d'une exégèse apocalyptique de *Gen.*, 2, 24, que l'on rencontre dans *Eph.*, 5, 25-32 et qui se trouve aussi dans 11 *Clém.*, xiv, 1-2.

Un dernier élément concerne l'eschatologie. C'est l'attente du retour du Christ et de l'établissement de son royaume sur la terre. Cette eschatologie comprend plusieurs données : la venue du Christ qui apparaît

dans tous les auteurs ; la résurrection des justes ou première résurrection (*Apoc*, 20, 4 ; 7 *Cor.*, 15, 23⁸⁷) ; la transfiguration des saints encore vivants (*I Thess.*, 4, 17⁸⁸) ; le règne messianique (*Apoc*, 20, 4¹). Ce règne est présenté comme devant durer mille ans. L'expression, qui est dans l'*Apocalypse* (20, 4), symbolise la vie paradisiaque, où l'homme aurait vécu mille ans. Ce symbolisme est déjà dans le judaïsme (*Jub.*, IV, ; XXIII, 27) et est repris par les judéo-chrétiens. C'est le cas de Papias. Ce règne sera entendu dans un sens très matériel dans les courants hétérodoxes comme celui de Cérinthe. Mais en tant qu'expression de la Parousie il se trouve dans de nombreux auteurs, très particulièrement en Asie dans la sphère de Jean et de Philippe.

L'Église et l'Empire

Durant les premières décades de son histoire, l'Église ne constituait pas une réalité sociologique d'une ampleur suffisante pour poser des problèmes à l'Empire romain. C'est à l'occasion de la question juive que des fonctionnaires romains avaient eu à rencontrer des chrétiens. Nous avons mentionné ces premiers contacts. Le titre de « chrétiens », donné à Antioche vers 42 aux disciples du Christ, paraît un sobriquet romain. En 45, Paul rencontre à Chypre le procureur Sergius Paulus. Suétone mentionne la présence de chrétiens dans la communauté juive de Rome en 49². En 59, le procureur Festus envoie Paul à Jérusalem avec un rapport sur son cas. En tout cela aucune hostilité n'apparaît à l'égard des chrétiens de la part des fonctionnaires romains. Ils interviennent dans les conflits entre juifs et chrétiens et plutôt pour protéger ceux-ci, en qui ils ne voient pas un danger politique.

1. Les premières persécutions.

C'est sous le règne de Néron, en 64, que des mesures contre des chrétiens apparaissent. Suétone les mentionne : « Néron livra aux supplices les chrétiens, race adonnée à une superstition nouvelle et coupable³ ». Le récit de Tacite est plus développé : « Pour faire taire les rumeurs relatives à l'incendie de Rome, Néron désigna comme accusés des individus détestés pour leurs abominations, que le vulgaire appelle chrétiens. Ce nom leur venait de Chrestos qui, sous Tibère, avait été livré au supplice par le procureur Ponce-Pilate. Réprimée un instant, cette exécration superstitieuse débordait à nouveau, non seulement en Judée, berceau du fléau, mais à Rome, où tout ce qu'on connaît d'atroce ou d'infâme afflue de toutes parts. On arrêta d'abord ceux qui confessaient leur foi, puis, sur leurs indications, une multitude d'autres, accusés non tant d'avoir mis le feu à la ville que de haine contre le genre humain⁴. »

Ce texte appelle plusieurs remarques. Nous retrouvons d'abord les désignations *chrestos* et *chrestiani*, qui étaient déjà chez Suétone. Elles sont garanties par l'opposition du nom de chrétien et de l'accusation d'abomination, qui suppose un jeu de mots sur $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (*christos*) et $\chi\rho\acute{\eta}\sigma\tau\omicron\varsigma$ (*chrestos*), bons⁵. L'allusion à Ponce Pilate est intéressante, du point de vue des relations de l'Empire et des chrétiens. Mais le plus important est le motif d'accusation. À côté du reproche d'activité séditeuse, lié au messianisme, nous voyons apparaître celui d'*odium humani generis*. Le mot traduit le grec *misanthropia*. L'accusation avait déjà été portée contre les juifs⁶. Elle vise essentiellement le fait qu'une communauté apparaisse suspecte du fait de ses coutumes propres. Le passage était facile de l'idée de mœurs différentes à celle de mœurs inhumaines, dès lors que la civilisation gréco-romaine était considérée comme la norme de la *philanthropia*, de l'humanisme. D'où les accusations, déjà portées contre les juifs et renouvelées contre les chrétiens, d'adoration d'un âne, de meurtre rituel⁷, d'inceste. Nous avons ici un premier Stade du jugement des païens sur les chrétiens⁸. Les chrétiens commencent à être distingués des juifs, mais les accusations portées contre eux s'inspirent encore de celles qui étaient portées contre ces derniers.

Sous Galba, Othon et Vitellius qui se succèdent en 68, nous n'avons trace d'aucune persécution. De même sous Vespasien (68-79) et sous Titus (79-81). L'attention du pouvoir romain est concentrée sur la révolte juive et les chrétiens paraissent oubliés. Mais, sous Domitien (81-96), une persécution est signalée par Méliton (*H. E.*, 11, 6, 9. Voir aussi III, 17). Elle paraît se rattacher à des faits assez disparates. En Palestine, après la chute de Jérusalem, une partie des judéo-chrétiens réfugiés à Pella étaient sans doute revenus à

Jérusalem. Eusèbe rapporte qu'ils se rassemblaient autour des parents du Seigneur (*H.E.*, 111, 11). Siméon, cousin de Jésus, avait succédé à Jacques. Or Hégésippe rapporte que Domitien fit comparaître devant lui les descendants de Jude, un autre cousin du Seigneur, qui lui avaient été dénoncés comme descendants de David (*H. E.*, 111, 20, 1-6). Un peu plus haut Eusèbe rappelait que Vespasien avait fait rechercher tous les descendants de David après la prise de Jérusalem (*H. E.* iii, 12). Il s'agit donc de la répression du messianisme juif. Les parents du Christ se trouvent impliqués du fait de la descendance davidique de Jésus proclamée dans le kérygme.

A Rome un autre problème se pose. Domitien « frappe impitoyablement toute résistance dans l'aristocratie et parmi les intellectuels⁹ ». Parmi les personnages qu'il atteint, il est possible qu'il y ait des chrétiens. Ce serait le cas de Manius Acilius Glabrio, consul en 91, exécuté avec deux autres aristocrates comme « athée » et « novateur » (*Domit.*, 10). Or une des propriétés des Acilii Glabriones servit plus tard de cimetière aux chrétiens¹⁰. Plus précise est la tradition qui voit dans Flavius Clemens, cousin de Titus et de Domitien, et surtout dans sa femme Flavia Domitilla des chrétiens. Le premier fut condamné à mort en 95 pour athéisme et « mœurs juives » (*Domit.*, 15), la seconde fut exilée dans l'île de Pontia en 96 (*H.E.*, III, 18, 4). Le cimetière de Domitille pourrait être une de ses propriétés qui auraient servi à la sépulture des chrétiens. Une allusion de Clément dans son *Épître*, 1, 1, à des malheurs arrivés à l'église de Rome, peut désigner ces persécutions.

Ces faits gardent cependant un caractère problématique¹¹. Mais il existe par contre une région pour laquelle une persécution contre les chrétiens par Domitien est attestée avec certitude, c'est l'Asie Mineure. En effet nous possédons ici un document capital dans *l'Apocalypse*. *L'Apocalypse* nous renseigne sur un groupe d'églises d'Asie, de Lydie et de Phrygie. Or il apparaît certain que des persécutions s'exercent alors dans cette région. Jean lui-même a été exilé d'Éphèse à Patmos (1, 9). L'église d'Éphèse a souffert « pour le Nom » du Christ (2, 3). A Pergame, Antipas a été mis à mort (2, 13) et cela en relation avec « le trône de Satan », qui désigne vraisemblablement le temple de Rome, et par conséquent avec le culte impérial. Tertullien rapporte le martyre d'Antipas au règne de Domitien (*Scorpiace*, xii, 7). Par ailleurs Jean annonce à l'église de Smyrne que plusieurs de ses membres vont être jetés en prison (2, 10). Nous n'oublions pas que le genre même de *l'Apocalypse* est d'être un message d'espérance adressé à des fidèles dans l'épreuve et implique donc la persécution.

Mais si *l'Apocalypse* est importante quant au fait des persécutions contre les chrétiens en Asie sous Domitien, elle l'est plus encore par le changement d'attitude des chrétiens à l'égard de l'Empire dont elle témoigne. Le contraste avec les *Épîtres* de Paul est frappant. Pour celui-ci le danger était que l'Église soit entraînée par les juifs à s'opposer à Rome. Aussi multiplie-t-il les appels à la soumission au pouvoir impérial. Mais maintenant la situation est renversée. L'Empire depuis Néron est considéré comme persécuteur des chrétiens. Jean le décrit sous le symbole de la bête qui monte de la mer. Les dix cornes et les sept têtes représentent la suite des empereurs (13, 1). Les allusions au culte impérial sont explicites (2, 10 ; 3, 10 ; 13, 3-8). Rome est désignée sous le nom de Babylone, comme symbole du paganisme persécuteur (14, 8). La même hostilité à l'égard de Rome se retrouve en Asie à la même époque dans le *ve* livre des *Oracles sibyllins*.

Ce thème de l'Empire persécuteur cristallise principalement autour du personnage de Néron. Il est vraisemblable que c'est lui que désigne le nombre 666 (13, 18). Par ailleurs la croyance en sa survie et en son retour futur avait paru dès après sa mort dans les milieux païens¹². Elle est reprise dans *l'Apocalypse* (13, 12-14 ; 17, 8). Mais *l'Apocalypse* n'est pas le seul ouvrage chrétien du temps de Domitien où le thème apparaisse. *l'Ascension d'Isaïe* est de la même époque. Elle se rattache vraisemblablement à la communauté chrétienne de Syrie. On y trouve aussi le thème du retour de Néron (iv, 2, 4). Il est question du culte de l'empereur (iv, 11). L'Église appelée « la plantation plantée par les Douze Apôtres du Bien-Aimé », ce qui est typiquement judéo-chrétien, est persécutée (iv, 3). Un des Douze est mis à mort, ce qui est une allusion certaine au martyre de Pierre sous Néron (iv, 3). On remarquera enfin que le même thème apparaît dans les apocalypses juives du temps, le *IV^e Esdras* (v, 6), le *IV^e livre des Oracles sibyllins* (119-120 ; 137-139), la première étant palestinienne, la seconde asiote.

On peut se demander ce qui a provoqué ce raidissement à la fois du pouvoir impérial contre les chrétiens et des chrétiens contre Rome. Il paraît bien que du côté romain il soit un aspect du conflit de l'Empire avec les juifs. C'est en tant qu'ils sont encore plus ou moins confondus avec les juifs que les Fia viens ont persécuté les chrétiens. On notera que les membres de l'aristocratie romaine sont poursuivis pour mœurs juives, que les parents de Jésus sont arrêtés en Palestine comme descendants de David. On s'explique ainsi pourquoi les églises d'Asie ont été plus particulièrement visées. Le christianisme de cette région a été animé de courants

messianiques. C'est là qu'apparaît le millénarisme, c'est-à-dire l'attente de l'établissement par le Christ de son royaume universel centré sur Jérusalem. Papias rattache cette doctrine aux presbytres d'Asie, disciples des Apôtres (*H. E.*, III, 39, 12). Jean lui-même fait allusion à cette attitude dans l'*Apocalypse*. Cérinthe lui donne une forme hétérodoxe (*H. E.*, III, 28, 1-6).

Il est naturel que les autorités romaines aient confondu le millénarisme asiatique avec le zélotisme juif. Certes cette confusion n'était pas fondée. Mais il reste que le milieu johannite demeurait profondément engagé dans le judaïsme. On comprend dès lors que la persécution romaine contre les juifs l'ait atteint et l'ait considéré comme solidaire de ceux-ci. En fait le règne de Domitien en Asie et en Palestine montre un étonnant parallélisme entre la littérature juive et la littérature chrétienne. Le *VI^e Esdras*, le iv^e livre des *Oracles sibyllins* d'un côté, l'*Apocalypse* de Jean de l'autre, sont l'expression d'une même hostilité à Rome.

2. L'Église sous les Antonins.

L'avènement des Antonins inaugure une ère de détente, dès le règne de Nerva. Eusèbe nous dit que Jean revint de Patmos pour se fixer à Éphèse (H.E.111, 20, 9 ; 23, 1). Clément d'Alexandrie l'attestait déjà (Quis dives, 43). C'est sans doute aussi sous le règne de Nerva qu'on peut fixer l'Épître ; de Clément de Rome. L'auteur écrit, au nom de l'église de Rome, à l'église de Corinthe où des troubles se sont produits. Il déclare qu'il n'a pu intervenir plus tôt, à cause des incidents et des malheurs qui se sont produits (1, 1). Ces malheurs paraissent bien désigner les persécutions romaines du temps de Domitien. Clément a profité du répit que représente l'avènement de Nerva pour s'acquitter de sa tâche. L'église de Rome apparaît gouvernée par un collège de presbytres dont est le porte-parole.

Trajan (98-117) ; succède à Nerva. Son règne nous met en présence d'un document remarquable qui atteste l'existence de poursuites contre les chrétiens, mais précise également leur modalité : la Lettre de Pline le Jeune. Celui-ci, gouverneur de Bithynie, écrit à Trajan pour lui demander des instructions à l'occasion du procès intenté aux chrétiens (*Epist.*, x, 96). ; Est-ce le nom, en l'absence de crime, ou les crimes inséparables du nom qu'il faut punir Pline a pris comme ligne de conduite de faire exécuter ceux qui, interrogés à plusieurs reprises, refusaient d'abjurer. Il note qu'il est impossible de contraindre ceux qui sont vraiment chrétiens. Il constate également que les chrétiens sont nombreux. Trajan répond en précisant qu'il ne faut pas rechercher les chrétiens que, s'ils sont dénoncés et refusent d'abjurer, il faut les condamner ; qu'il ne faut pas admettre les dénonciations anonymes, qui ne sont plus de notre temps

Ce texte est capital, car il paraît bien constituer la jurisprudence qui durera pendant tout le siècle et à quoi les apologistes auront à faire. On remarquera qu'il n'y a aucune proscription des chrétiens par le pouvoir central, donc aucune persécution d'ensemble. En second lieu, il y a des attaques locales venant des populations, et qui seront soumises au magistrat romain. C'est déjà ce que nous trouvons pour la Passion du Christ. En troisième lieu, le motif d'accusation n'est pas le fait de crimes déterminés, mais le seul « nom » chrétien. Aussi bien l'enquête faite par Pline paraît conclure à l'innocence des chrétiens. Ainsi le gouvernement ne paraît pas être dupe des calomnies répandues contre eux. Mais en dernier lieu le nom chrétien constitue comme tel un chef de condamnation. C'est là le point essentiel et contre lequel les Apologistes porteront l'essentiel de leur action.

La question du fondement juridique de ce chef de condamnation est controversée. On a souvent estimé qu'elle reposait sur une loi positive proscrivant le christianisme et qu'on faisait remonter à Néron, ceci sur une affirmation de Tertullien, parlant d'un « *infitutum neronianum* ». Mais, nous l'avons vu, cette interprétation ne paraît pas fondée. Néron est seulement le premier à avoir pris des mesures contre les chrétiens, mais en se fondant sur des motifs de droit commun, pour des actes criminels qui leur sont reprochés. Ce qui expose, pour Pline, les chrétiens à une condamnation légale en tant que tels n'est pas une loi contre eux, mais l'appartenance à une secte à laquelle on prêtait des usages contraires à la morale (*flagitia*). Par ailleurs, même reconnus innocents, on pouvait exiger d'eux des actes cultuels qu'ils ne pouvaient accomplir, ce qui justifiait leur condamnation pour *pertinacia*¹³. Il faut ajouter que la décision de Néron et ses motivations ont pu constituer la jurisprudence sur laquelle pourront s'appuyer les accusations ultérieures¹⁴. C'est cette jurisprudence que Tertullien désigne justement du nom d'*infitutum*.

Ainsi, ce qui caractérise la situation des chrétiens durant toute cette période est sa précarité. Ils sont toujours sous le coup d'une dénonciation. Or les raisons d'hostilité venant des populations païennes ne manquaient pas. Mais on voit que ceci modifie l'image qu'on se fait des persécutions. Eusèbe et Laétance, apologistes de Constantin, en ont fait porter le poids par les empereurs païens. Or ceux-ci, en général, ont été tolérants. Mais l'hostilité venait des populations, païennes ou juives. Cette situation durera pendant tout le second siècle. L'avènement des Sévères posera au siècle suivant de nouveaux problèmes. On sera en présence d'actes législatifs émanant du pouvoir central. Mais il faut distinguer ces situations.

Pouvons-nous nous faire une idée de l'extension qu'ont eue sous Trajan ces condamnations ? Nous avons le témoignage de Plinie pour la Bithynie. En Palestine, Siméon, second évêque de Jérusalem, fils de Cléophas, fut mis à mort (*H. E* III, 32). Mais l'appartenance à la race de David paraît avoir été un des motifs. Le plus célèbre martyr de l'époque est Ignace, évêque d'Antioche, martyrisé à Rome (*H. E.*, III, 36). L'écrivain grec Épictète, banni de Rome en 89, et qui mourut à Nicopolis en 140, parle du fanatisme des Galiléens, qui les porte à résister aux menaces (Entret., iv, 7, 6).

Le règne d'Hadrien (117-138) paraît avoir été très particulièrement paisible pour les chrétiens. Nous possédons d'ailleurs un document précieux conservé par Justin (l'*Apol*, LXVIII, 6-10) et qui est parallèle à la lettre de Trajan. Hadrien l'adresse à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie. Il confirme la jurisprudence antérieure, en précisant qu'il ne faut pas condamner sur simple accusation, mais instruire un procès et condamner sévèrement ceux qui accuseraient injustement. Mais ceci n'implique pas, comme le prétend Justin, qui cite le texte, un changement dans les législations¹⁵

Sous Antonin, un changement progressif s'établit dans les rapports du christianisme et du monde gréco-romain. Auparavant le christianisme apparaissait Hé au judaïsme. Les premières persécutions sont en relation avec le conflit du judaïsme et de l'Empire à la fin du premier siècle. Il semble qu'en 137 encore le martyre de Télesphore à Rome est un contre-coup de la guerre juive. D'autre part les chrétiens sont animés de l'esprit de l'apocalypse juive. Rome leur apparaît comme la cité de Satan. Et ils croient que l'intervention de Dieu va mettre prochainement fin à son conflit avec la cité de Dieu. Cet esprit persiste encore tout au long du second siècle. On le trouve en particulier dans le montanisme. Et Celse voit toujours dans le christianisme une hérésie juive. Mais peu à peu les chrétiens apparaissent aux yeux des païens dans une autre perspective. On reconnaît leur originalité. Mais en même temps on ne sait où les classer.

Les chrétiens apparaissent comme des êtres singuliers, en marge de la société. C'est cette image qui se dessine à travers les témoignages que nous possédons sous le règne d'Antonin et de Marc-Aurèle. Pour les intellectuels du temps, les chrétiens font partie du monde des mystagogues orientaux, à la fois inquiétants pour leurs puissances magiques et méprisables par leurs mœurs douteuses. Le plus ancien témoignage est celui de Fronton, le maître d'Antonin et de Marc-Aurèle, consul en 143, sous Hadrien. Minucius Félix nous rapporte les accusations qu'il portait contre les chrétiens : adoration d'une tête d'âne, immolation et manducation d'un enfant dans les cérémonies de l'initiation, unions incestueuses après un banquet les jours de fête¹⁶.

Déjà dans la première *Apologie*, vers 155, Justin faisait allusion à ces mêmes accusations. Il s'agit des gnostiques ; Se rendent-ils coupables des infamies qu'on met sur le compte des chrétiens, comme ces extinctions de lumière, ces promiscuités, ces repas de chair humaine ? nous ne le savons pas¹⁷. » Justin a dû utiliser déjà le texte de Fronton, car son exposé suit exactement celui de Minucius Félix. L'attaque de Fronton est donc du début du règne d'Antonin. On remarquera que Justin laisse entendre que les accusations portées contre les chrétiens sont peut-être vraies des gnostiques. Il est sûr qu'aux yeux des païens, chrétiens de la Grande Église, montanistes, gnostiques de diverses sortes étaient confondus. Nous verrons une même identification chez Celse. Et cette confusion a sans doute beaucoup nui aux chrétiens.

Un autre témoignage nous est donné par Lucien. Né en 125, fixé à Athènes en 65, son œuvre se situe sous Antonin, Marc-Aurèle et Commode. Dans sa *Vie de Pérégrinus*, il rapporte comment ce personnage qu'il présente comme un charlatan, se convertit au christianisme en Palestine¹⁸. Entré dans l'Église, il obtient comme il le veut les premières charges ; il est « prophète », « thiasarque », « chef d'assemblée », « il interprète les livres », « il en compose ». Nous avons ici le tableau d'une communauté palestinienne du milieu du second siècle décrite par un païen. Pérégrinus fut prophète, presbytre, didascale. Arrêté pour sa foi au Christ, jeté en prison, auréolé de la gloire des confesseurs, il reçoit la visite des chrétiens qui le comblent de présents. Il se constitue ainsi une fortune. Mais, sorti de prison, il se fait exclure pour avoir mangé des idolothytes ; ce dernier trait est bien à sa place dans une communauté judéo-chrétienne. Pérégrinus continue alors ses pérégrinations. Lucien montre les chrétiens dans une autre lumière que Fronton : ce ne sont pas des criminels, mais ce sont des naïfs, que le premier imposteur dupe ¹⁹.

C'est encore sous Antonin que le philosophe cynique Crescens, à Rome, vers 152-153, répand contre les chrétiens d'« infâmes calomnies », au dire de Justin, sans doute la reprise des thèmes de Fronton. Galien, qui séjourna à Rome entre ; a un jugement plus modéré. Il reconnaît le courage des chrétiens devant la mort et constate qu'ils sont capables de mener une vie philosophique. Mais par ailleurs il leur reproche leur crédulité. Ce reproche était déjà chez Lucien. Il reviendra chez Celse. Le christianisme apparaît à ces hommes comme innocent, mais comme relevant de superstitions sans fondement. C'est toujours le même ton de mépris. Marc-Aurèle n'a qu'un mot sur eux, leur esprit d'opposition qui les fait s'offrir à la mort. Le trait est intéressant et caractérise certains milieux comme le montanisme. Rusticus, préfet de Rome, qui condamna Justin en 165, est ami de l'empereur.

Mais ceci n'était que remarque en passant. Le premier grand réquisitoire contre le christianisme est celui de Celse. Ici une étape est franchie. Le christianisme n'apparaît plus comme un fanatisme ou une superstition sans importance et d'ordre anecdotique. Ce raidissement des intellectuels païens, sous le règne de Marc-Aurèle, suppose l'existence d'intellectuels chrétiens. Et il est possible en effet que le *Discours vrai* de Celse soit une réponse à Justin²⁰. Celse présente le Christ, les Apôtres, les chrétiens comme des gens sans aveux qui se gonflent de leur importance. Il ne voit d'ailleurs dans leurs doctrines que des emprunts mal assimilés aux sagesse traditionnelles. Perfidement il souligne que leur attitude est dangereuse pour la cité.

Méprisés et calomniés par l'opinion, les chrétiens se trouvaient dans une situation périlleuse. Il suffisait d'une rancune comme celle de Crescens. Un cas était particulièrement redoutable. Il était dans les mœurs romaines, à l'occasion de certaines solennités, d'offrir au peuple des spectacles, qui exigeaient une certaine disponibilité de victimes destinées aux combats de cirque. Si l'on étudie les circonstances du martyre des chrétiens sous Hadrien et Marc-Aurèle, on constate que les plus notables de ces martyres ont été liés à des fêtes païennes. Ainsi en est-il du martyre de Polycarpe qui a lieu à Smyrne à l'occasion des fêtes données par l'asiarque Philippe. Ainsi des martyrs de Lyon en 177. Us sont livrés aux bêtes à l'occasion de la fête qui réunissait chaque année à Lyon les délégués des trois Gaules.

C'est ici sans doute que la persécution contre les chrétiens prend sa signification la plus profonde. Il ne s'agit pas seulement d'une incompatibilité idéologique. On s'est étonné parfois que sous des empereurs libéraux et philosophes comme les Antonins, il y ait eu des martyrs. Mais c'est que la civilisation gréco-romaine comme telle sous son vernis humaniste gardait un fond de cruauté ²¹. C'est ce que méconnaissent les historiens rationalistes qui veulent ramener les persécutions à des problèmes sociologiques. Justin ou Tertullien sont meilleurs historiens, parce que plus fidèles à la totalité du réel. Toute l'argumentation de Justin consistera précisément à montrer aux empereurs philosophes la contradiction que constitue chez eux la persécution des chrétiens.

3. Les Apologies

En face de cette situation le problème était pour les chrétiens de dissiper les préjugés qui les faisaient ainsi méconnaître et de gagner leur procès devant les autorités, mais aussi devant l'opinion. C'est à cet objet que correspond une série d'ouvrages dont l'apparition marque à tous égards quelque chose de nouveau dans le christianisme. Ils sont grecs non plus seulement dans le langage, mais dans la forme de pensée ou d'expression. Et dans leur contenu ils sont inspirés du souci de montrer que le christianisme est conforme à l'idéal de l'hellénisme – ou mieux qu'il en est la vraie réalisation. Certains d'entre eux sont des démarches officielles dont le but est de justifier le « nom » chrétien des accusations portées contre lui. Mais leur objet principal et commun est de manifester devant l'opinion la vraie nature du christianisme – et par là non seulement d'en obtenir le respect, mais d'y attirer des adhésions.

La première apologie date du règne d'Hadrien²². Selon Eusèbe, elle lui a été présentée lors d'un séjour à Athènes en 124-125 par Quadratus. Nous n'en avons gardé qu'un fragment. La seconde et celle d'Aristide. Eusèbe la fixe au règne d'Hadrien, la traduction syriaque à celui d'Antonin. Il n'est pas d'ailleurs absolument certain que le texte que nous possédons soit bien l'ouvrage d'Aristide mentionné par Eusèbe ²³. En fait, c'est avec Justin, sous Antonin, que nous sommes en présence de l'attitude que nous venons de définir. Justin et une personnalité d'une exceptionnelle importance. Né en Samarie, mais de famille grecque et païenne, il a

raconté lui-même, dans le *Dialogue avec Tryphon*, comment il chercha la sagesse auprès des diverses écoles philosophiques jusqu'au jour où il se convertit. Nous le retrouvons à Éphèse peu après la guerre juive, discutant avec le juif Tryphon. Il vient à Rome sous Antonin, vers 150. Il y fonde une école à la manière de celles des philosophes païens. Il a des démêlés avec le philosophe cynique Crescens. Il est martyrisé vers 165. Justin représente un type nouveau de chrétien : c'est un philosophe grec qui, converti, garde ses habitudes de pensée et son style de vie.

Son œuvre ne nous est que très partiellement conservée. L'énumération que donne Eusèbe, qui a pu connaître ses livres aujourd'hui perdus à la bibliothèque de Césarée, montre son caractère philosophique. Il y a un *Discours aux Grecs*, où il répond aux questions des philosophes et disserte sur la nature des démons. Un autre ouvrage, adressé aux Grecs est intitulé *Réfutation (elenchos)*. Un Ouvrage *Sur la monarchie de Dieu* traite non seulement la question d'après la Bible, mais d'après les livres des Grecs. Un autre *Sur l'âme* rappelle les opinions des philosophes grecs. Tous ces problèmes se retrouvent dans la philosophie du temps, chez Plutarque, chez Albinus, chez Galien. Aussi bien Andresen a montré que Justin se rattachait à l'école du moyen-platonisme²⁴. Nous en retrouverons l'empreinte dans sa théologie.

A côté de cette œuvre philosophique, nous avons des œuvres de controverse. Nous avons conservé le *Dialogue avec Tryphon*, qui est un document capital sur l'interprétation de la Bible au second siècle. Irénée cite un ouvrage *Contre Marcion* qui est perdu. Lui-même mentionne son *Traité (syntagma) contre toutes les Hérésies*. Restent enfin les deux *Apologies*. Elles se situent entre 150 et 165. La première paraît une réponse aux calomnies de Fronton. Elle est adressée à Antonin. La seconde est peut-être destinée à Marc-Aurèle. Justin fait appel aux sentiments philosophiques des empereurs, à leur piété et leur vertu. Tout son but est de montrer que d'abord les chrétiens représentent la vraie piété et que leur doctrine et en accord avec celle des meilleurs des grecs, Socrate, Héraclite, Platon. Puis il aborde la question morale : il montre les vertus des chrétiens, il souligne leur observance des lois. A cela il oppose le paganisme : il en dénonce la théologie, il en décrit l'immoralité. Ces thèmes resteront ceux de toute la littérature qui suivra.

Un nouveau groupe est en rapport avec la persécution de Marc-Aurèle entre 76 et 180. Mélicon adresse une apologie à l'empereur. Peut-être la lui a-t-il présentée en 176 lors du passage de celui-ci en Asie Mineure. Il fait allusion à de nouveaux édits contre les chrétiens. Nous ne savons rien de ces édits. Mais ils correspondent bien au renouveau d'hostilité à l'égard des chrétiens qui marque la fin du règne. Eusèbe nous a conservé des fragments de l'*Apologie*. Mélicon explique que la « philosophie » chrétienne, après avoir fleuri chez les Barbares, s'est épanouie dans l'Empire. Il montre que cet épanouissement coïncide avec le développement de la puissance romaine. Il rappelle qu'Antonin a interdit de rien innover en ce qui concerne les chrétiens (*H. E.*, iv, 13, 6).

Eusèbe rapproche de l'*Apologie* de Mélicon celle d'Apollinaire de Hiérapolis. Elle a pu être présentée à Marc-Aurèle à la même date et dans les mêmes circonstances. Apollinaire, au dire d'Eusèbe, écrivit aussi cinq livres *Aux Grecs*, deux *Sur la Vérité*. Vers la même époque, entre 177 et 180, Athénagore, à Athènes, présente son *Apologie* à Marc-Aurèle et à Commode, que l'empereur vient de s'associer et qui lui succédera en 180. Nous avons conservé ce texte. L'esprit en est le même que celui des ouvrages de Justin. C'est aux mêmes empereurs que Miltiade, en Asie, adresse son *Apologie* que nous avons perdue. Il avait écrit des traités *Contre les Juifs* et *Contre les Grecs* (*H. E.*, v, 17, 5).

Le caractère des ouvrages que nous venons d'énumérer est qu'ils sont des actes officiels, des suppliques adressées aux empereurs. A côté nous rencontrons à la même époque des ouvrages dont l'esprit est le même, mais qui sont adressés à des personnes privées ou aux grecs en général. Théophile, évêque d'Antioche sous Marc-Aurèle, est intervenu dans les controverses de son temps. Il a écrit contre Marcion et contre Hermogène. Eusèbe a vu aussi de lui des ouvrages de catéchèse. Il nous intéresse ici par son ouvrage *A Autolycus*. Théophile est très différent de l'asiatique Mélicon et du philosophe Justin. Il est encore très engagé dans le judéo-christianisme de Syrie. Il cherche à prouver la vérité du christianisme surtout par l'histoire. On voit à son ouvrage l'intérêt qu'il prenait aux questions historiques. Il renvoie d'ailleurs à un livre *Sur les histoires* que nous ne possédons plus. Sa chronologie se termine à la mort de Marc-Aurèle. Son livre est donc des alentours de 180.

Il faut mentionner Tatien, disciple de Justin, avant de devenir encratite. Tatien a publié un *Discours aux Grecs*. Il s'agit d'un genre littéraire différent de celui des *Suppliques*. L'objet est exclusivement la réfutation des erreurs grecques. C'était sans doute le thème des ouvrages portant un titre analogue de Justin, de Miltiade, d'Apollinaire que nous avons perdus. Le traité de Tatien se caractérise par la violence de ses attaques contre les philosophes, les cultes, les mystères grecs. Comme Justin, il identifie le christianisme et la vraie

philosophie²⁵. Mais, à la différence de Justin, il ne trouve chez les Grecs aucune trace de cette philosophie et ne voit que leurs déformations. Enfin l'*Épître à Diognète*, dont on n'a pu jusqu'ici identifier l'auteur, constitue une remarquable présentation du christianisme en face des objections d'un intellectuel païen²⁶.

On voit à travers ces exemples que le but des Apologies n'est pas simplement de réclamer pour les chrétiens un statut légal. Leur ambition est beaucoup plus grande. Elle ne va à rien moins qu'à les présenter comme les authentiques héritiers de la civilisation gréco-romaine. Les apologistes se mettent sur le terrain même de leurs adversaires. Ceux-ci les accusent d'être déraisonnables dans leur doctrine et déréglés dans leurs mœurs. Ils acceptent cet appel à la raison et à la morale. Et précisément tout leur objet est de montrer que ce sont leurs adversaires qui offensent la raison et la morale et que ce sont eux qui la représentent. D'où le double aspect de leur œuvre : d'une part ils dénoncent les différentes formes du paganisme, la mythologie, les mystères, le culte de l'empereur, et ils font le procès des mœurs païennes ; de l'autre ils exposent la doctrine chrétienne, en insistant surtout sur le monothéisme et sur la résurrection, et ils décrivent les mœurs chrétiennes.

Cette position implique une interprétation remarquable de la continuité entre le christianisme et l'hellénisme. La vérité est une. Elle a été d'abord communiquée aux barbares, c'est-à-dire aux juifs. D'où l'importance pour Tatien ou Théophile de l'argumentation historique. Cette vérité a été déformée par les grecs sous l'influence des démons. Ceux-ci se sont fait adorer à la place du vrai Dieu ; ils ont emprunté les mystères annoncés par les prophètes et en ont fait les fables de la mythologie. Justin n'hésite pas à comparer en ce sens l'ascension de Persée et celle de Jésus, la conception de Danaé et celle de Marie : les premières ne sont pour lui que la déformation des secondes. D'ailleurs le Logos ne cessait d'être présent aux hommes : un Socrate, un Heraclite lui ont été dociles et ont condamné le paganisme. C'est ce Logos qui dans la personne du Christ s'est manifesté en plénitude, alors que les hommes n'en avaient eu jusqu'ici qu'une connaissance partielle²⁷.

C'est un accent nouveau qui apparaît ici. Ce n'est pas seulement la tolérance que les apologistes réclament. C'est l'alliance du christianisme et de la philosophie, de l'Église et de l'Empire qu'ils proclament. Ils acceptent sincèrement le monde dans lequel ils vivent. L'*Épître à Diognète* souligne que les chrétiens ne se différencient en rien des autres hommes, ni par l'habitat, ni par le vêtement, ni par le langage. Justin montre en eux les meilleurs citoyens. Méliton souligne que le christianisme a favorisé la grandeur de l'Empire. Ceci n'est pas simplement un argument contre des adversaires. Justin, Athénagore, l'auteur de l'*Épître à Diognète* appartiennent à l'hellénisme par leur origine, leur culture, leur façon de vivre. Ils estiment n'y avoir aucunement renoncé en devenant chrétiens, mais au contraire en avoir retrouvé la véritable signification.

4. Rhétorique et philosophie.

Cet hellénisme chrétien est bien en effet ce qui commence à apparaître sous le règne d'Hadrien et de Marc-Aurèle. Le second siècle est dans le monde hellénistique celui de la rhétorique. Aelius Aristide, Dion de Pruse, Hérode Atticus ont développé la prose d'art sous Antonin. Maxime de Tyr est contemporain d'Hadrien. Les rhéteurs donnent dans les salles de conférence du monde entier leurs brillantes improvisations. La diatribe est par ailleurs, entre les mains des cyniques, un genre littéraire en pleine vitalité. Lucien de Samosate écrit ses dialogues remplis de verve mordante. Les écoles philosophiques sont florissantes. Les écrits d'Aristote sont à la base de l'enseignement de la dialectique. La morale stoïcienne trouve dans un Marc-Aurèle une de ses plus hautes expressions. Mais surtout le platonisme retrouve son élan originel après l'éclectisme de la Nouvelle Académie. Gaius, Albinus, Atticus, Numénus se remettent à l'étude du platonisme authentique et préparent les voies au néo-platonisme.

Les écrivains chrétiens de l'époque ont été formés dans les écoles grecques et romaines. Leur culture est celle de leur milieu et de leur temps. Méliton est sans doute le plus artiste des écrivains chrétiens du temps. Eusèbe nous dit qu'il brillait d'un éclat remarquable. Nous ne pouvons que peu nous en douter par les quelques fragments conservés de lui par Eusèbe ou par les « chaînes ». pourtant le fragment de son *Apologie* que nous a laissé Eusèbe se termine par une admirable allitération. Un autre fragment nous décrit le baptême en s'inspirant d'images homériques²⁸. Mais nous disposons maintenant du texte de son *Homélie sur la Passion* et d'un bref fragment de liturgie pascale qui lui faisait suite. Nous trouvons dans l'*Homélie* un jeu continu des

antithèses, un goût des descriptions pathétiques, une savante musique qui font de ce texte un modèle caractéristique de la rhétorique de l'école asiaticque ²⁹. C'est à l'Asie aussi, et à la même époque, que se rattache l'épithaphe d'Abercius.

Théophile d'Antioche présente de curieuses analogies avec Aélius Aristide ³⁰. On retrouve aussi chez lui les procédés de la rhétorique asiaticque. Justin, lui, est un atticiste. Il s'inspire des auteurs classiques. Le début de son *Dialogue avec Tryphon* imite de toute évidence le début des dialogues platoniciens. Son style direct, dépouillé, est d'une clarté admirable. Tatien est lui aussi atticiste. Mais il est plus près de Lucien que de Platon. Il a le goût de son temps pour les anecdotes curieuses. Il bafoue les dieux de la mythologie et leurs aventures à la manière des cyniques. Il est curieux d'histoire et se complaît dans la chronographie. On retrouve le trait chez Hégésippe, le premier des historiens de l'Église, qui relève là où il passe la liste des successions épiscopales. De même aussi Théophile consulte les historiens grecs pour étudier l'antériorité des événements de l'histoire sainte. Tous, Athénagore, Théophile, Justin, émaillent leurs apologies de citations d'Homère et des Tragiques, puisées d'ailleurs vraisemblablement dans les recueils scolaires.

Plus encore que la forme littéraire, c'est la pensée elle-même qui est nourrie de l'hellénisme. Pourquoi d'ailleurs ne le serait-elle pas ? Justin n'a-t-il pas affirmé que c'était déjà le Logos qui parlait à travers Socrate ou Platon ? On a relevé chez Tatien et Athénagore une influence des ouvrages de jeunesse d'Aristote ³¹. Et les apologistes usent des éléments de sa psychologie et de sa logique qui s'étaient intégrées dans l'enseignement scolaire. Plus encore, on rencontre chez eux des thèmes empruntés aux stoïciens. Justin rapproche (*ekpurôsis*), la destruction du monde par le feu, du jugement dernier. Le vocabulaire de la connaissance et chez Justin et Athénagore en grande partie stoïcien. Tatien s'inspire de la psychologie du Stoa, Athénagore reconnaît dans la nature l'enchaînement (ἀπολουθία). stoïcien des causes ³². L'*Épître Diognète* paraît faire allusion à la doctrine de la sympathie universelle. Surtout les principes de la morale stoïcienne sont reconnus justes par Justin et le chrétien est présenté comme réalisant l'idéal du sage stoïcien.

Mais en fait les éléments stoïciens et aristotéliens que l'on rencontre chez les apologistes sont presque exclusivement ceux qui faisaient partie de l'éclectisme de la culture scolaire et qui étaient devenus le langage commun de toutes les écoles. La seule philosophie qui ait vraiment une influence sur eux et le moyen-platonisme. Justin d'ailleurs nous raconte comment il fut déçu par les autres philosophies et comment il adhéra au platonisme avant de devenir chrétien. Devenu chrétien, il reste philosophe et son école à Rome est semblable à celle des représentants des diverses philosophiques. Son disciple Tatien est également philosophe et très représentatif du moyen-platonisme ³³. Il en est de même d'Athénagore. Nous voyons apparaître ici un type nouveau : l'intellectuel chrétien, qui n'avait pas d'équivalent dans le judéo-christianisme ; il représente l'élément dynamique de l'Église du temps, en face des grands évêques, Méliton, Irénée, Théophile qui sont d'abord des témoins de la tradition.

Hétérodoxie et orthodoxie

Les années 70 à 140 avaient vu le christianisme se développer dans des régions diverses et selon des formes variées. Les églises araméennes, les églises asiates, les églises syriennes et romaines ont chacune leurs traditions propres. Par ailleurs aux frontières du christianisme et sans qu'il soit toujours facile de les distinguer de lui, des groupes hétérodoxes foisonnent, gnosticismes, ébionites et autres. Mais ceci devait nécessairement susciter des heurts. A mesure que ces tendances s'affirment plus vigoureusement, une confrontation était inévitable. C'est ce que nous trouvons au milieu du second siècle. Cette confrontation met à la fois aux prises l'hétérodoxie et l'orthodoxie, mais aussi les diverses traditions orthodoxes. Dans ces luttes, Rome joue à ce moment un rôle décisif.

I. Marcion.

La personnalité de Marcion nous met en présence d'un milieu sur lequel nous n'avons pas encore rencontré beaucoup de données. Il est le fils de l'évêque de Sinope, dans le Pont, d'après Hippolyte. Les usages de l'église de Sinope, que Marcion gardera, sont orthodoxes. Ainsi pour les rites baptismaux avec la consignation, l'onction d'huile, le lait et le miel³⁴. Certains traits sont notables : prière vers l'Orient, psaumes et hymnes composés par les chrétiens ¹. Il y a un usage propre pour la date de Pâque, qui rappelle le calendrier samaritain. La hiérarchie comporte évêques, diacres, presbytres, lecteurs. Il semble qu'il y ait des diaconesses. Tertullien reprochera aux marcionites de permettre aux femmes de faire les exorcismes, d'imposer les mains aux malades, de baptiser ². Marcion fait de la continence une obligation, ce qui se rattache à des influences judéo-chrétiennes. Certains traits sont notables : prière vers l'Orient, psaumes et hymnes composés par les chrétiens Il y a un usage propre pour la date de Pâque, qui rappelle le calendrier samaritain. La hiérarchie comporte évêques, diacres, presbytres, lecteurs. Il semble qu'il y ait des diaconesses. Tertullien reprochera aux marcionites de permettre aux femmes de faire les exorcismes, d'imposer les mains aux malades, de baptiser ³. Marcion fait de la continence une obligation, ce qui se rattache à des influences judéo-chrétiennes.

Mais le trait capital du christianisme de Marcion est son paulinisme. Il réduit le canon à l'*Évangile de Luc* et aux *Épîtres de Paul*. Il est possible qu'il y ait là d'abord un trait d'archaïsme et que l'*Évangile de Luc* ait été celui de la communauté de Sinope. C'était l'*Évangile de la Grèce*. Et nous avons vu les contacts du Pont avec Corinthe. Il semble que Marcion, en Asie Mineure, ait d'abord propagé un paulinisme quelque peu outré, en rejetant l'Ancien Testament. Il chercha à faire accepter cette position des presbytres de Rome, vers 144. C'est sans doute à cette occasion qu'il composa ses *Antithèses*. Sa position ne fut pas approuvée. La doctrine de Marcion va alors évoluer dans un sens plus radical. Il faut sans doute faire intervenir ici l'influence de Cerdo, qui était venu à Rome sous Hygin (36-40), au témoignage d'Irénée³. Cerdo opposait le Dieu « juste » de l'Ancien Testament au Dieu « bon » du Nouveau. Ceci est proprement le gnosticisme judéo-chrétien. Marcion adopte cette théologie, qui confirmait ses vues ⁴.

Marcion n'était pas un grand théologien. Mais il donnait au pessimisme paulinien une forme radicale, simple, et en même temps il dégagait la révolte gnostique de ses formes apocalyptiques. Cette doctrine devait avoir un immense succès, d'autant que Marcion était un remarquable organisateur. Sa secte constituait une véritable Église. Dès 50, dans sa *Première Apologie*, Justin en signale l'existence⁵. Il la réfute dans un traité

spécial⁶. Irénée ne lui consacre qu'une brève notice, dans l'*Adversus haereses*⁷, mais la combat par ailleurs. Denys de Corinthe écrit une lettre contre Marcion aux chrétiens de Nicomédie (*H. E.*, iv, 23, 4) et Philippe, évêque de Gortyne en Crète, compose un ouvrage contre lui⁸. De même Rhodon, le disciple de Tatien (*H. E.*, v, 13, 1). Nous possédons le traité de Tertullien *Adversus Marcionem*. Nous savons que les églises marcionites étaient puissantes en Mésopotamie, où elles ont précédé le manichéisme. Bardesane attaque Marcion à la fin du second siècle ⁹.

2. Valentin.

Si Marcion est un fondateur d'église, Valentin est théologien et mystique. Il est originaire d'Égypte, selon Épiphane ¹⁰. Il vint à Rome sous Hygin ; comme Cerdon. Il paraît avoir brigué le poste d'évêque de Rome, d'après Tertullien ¹¹. Il s'agit sans doute de la succession de Pius, en 40. Hippolyte rapporte qu'il eut une vision, où un nouveau-né se serait révélé à lui comme le Logos¹². Ce caractère visionnaire apparaît aussi dans un fragment de psaume¹³. Valentin se rattache en fait au gnosticisme archaïque des Séthiens. On le constate dans un fragment cité par Clément d'Alexandrie où nous voyons les anges, après avoir façonné Adam, « frappés de stupeur à cause du germe de la substance d'en haut¹⁴ » qui est en lui. Les éléments juifs de cette doctrine sont évidents. On retrouve aussi cette origine juive dans la conception de l'habitation des démons dans l'âme ¹⁵Valentin dépend par ailleurs du judéo-christianisme égyptien de tendance encratite¹⁶.

Le problème de la doctrine propre de Valentin est difficile à déterminer. La lettre conservée par Épiphane n'est sans doute pas de lui ¹⁷ L'*Évangile de Vérité* représente sa pensée, mais ne paraît pas être l'ouvrage de ce nom que lui attribue Irénée ¹⁸. Par ailleurs les notices que consacre Irénée à la gnose valentinienne sont fondées surtout sur les œuvres de ses disciples, Ptolémée et Héracléon d'une part, Théodote et Marc le Mage de l'autre. Toutefois la doctrine de l'école valentinienne est très cohérente dans ses grandes lignes et c'est le génie de Valentin d'avoir été l'auteur de cette conception. Par lui la gnose séthienne, qui n'était qu'une des formes du gnosticisme judéo-chrétien, est devenue une puissante synthèse. Les éléments essentiels sont ceux-ci : transcendance absolue du Père invisible et de sa pensée (*ennoia*), production du plérôme des éons, au nombre de trente, dont le dernier est Sophia ; recherche du Père par Sophia ; ce désir devient le principe du monde d'en bas où des éléments spirituels sont emprisonnés ; envoi du Seigneur qui apporte la gnose, grâce à laquelle les spirituels sont sauvés.

Le sentiment tragique de l'échec de l'apocalypse qui est le point de départ existentiel du gnosticisme trouvait ici pour la première fois une expression spéculative et devenait une théologie. La séduction de cette doctrine fut profonde. Valentin est un chef d'école. Nous possédons les extraits de son disciple Théodote, à Alexandrie, que nous a conservés Clément, lequel en avait fait son profit. Irénée nous a décrit l'étrange gnosticisme arithmologique de Marc le Mage, en Asie ; il s'accompagne d'une pratique théurgique qui n'est pas étrangère à Valentin. Mais c'est surtout l'école occidentale qui donnera au gnosticisme valentinien une allure philosophique. Héracléon écrira le premier commentaire sur l'*Évangile de Jean* et provoquera en réponse le commentaire d'Origène. Ptolémée surtout, dont Irénée nous a conservé la doctrine dans la grande notice du début de l'*Adversus haereses*, donnera au système sa forme la plus achevée. La découverte des manuscrits gnostiques de Nag Hammadi a enrichi notre connaissance de la gnose valentinienne. Plusieurs traités se rattachent à cette école, en particulier le *Traité des Trois Natures*¹⁹ et la *Lettre à Rheginos* sur la résurrection²⁰.

L'école de Valentin ne représente pas tout le gnosticisme dans la seconde moitié du second siècle. Les notices d'Hippolyte nous montrent que d'autres branches continuaient à se développer. Ainsi en est-il de la gnose de Justin, dont Hippolyte a résumé le *Livre de Baruch*. Les manuscrits de Nag Hammadi contiennent nombre d'ouvrages qui sont de cette époque et se rattachent à la gnose séthienne, mais non directement à Valentin. Il en est ainsi de l'*Hypostase des Archontes*, ²¹entre autres. Au III^e siècle la *Pies Sophia* attestera la vitalité du gnosticisme ; l'hypogée de Viale Manzoni nous montrera l'existence à Rome d'une secte de Séthiens²² Porphyre cite parmi les Ouvrages gnostiques, qu'a connus et réfutés Plotin, l'*Apocalypse d'Allogène* et l'*Apocalypse de Zostrien* que nous avons retrouvées à Nag Hammadi. Mais c'est l'école de Valentin qui posait à l'Église un problème, car, à la fois par sa qualité et par sa modération, elle constituait une tentation pour les esprits.

3. Montan

Marcion et Valentin représentaient à la fois des doctrines gnosticiques et le prolongement de certains courants ecclésiaux : Marcion le paulinisme du nord de l'Asie Mineure, Valentin le judéo-christianisme égyptien. Cette relation avec les diversités de l'Église au début du second siècle est plus frappante encore chez Montan. Montan est un phrygien qui, ainsi que deux femmes, Maximilla et Priscilla, prétend avoir reçu le charisme de prophétie. La date où commence son mouvement a été discutée. Eusèbe, dans sa *Chronique*, la fixe en 172. Épiphane associe Montan à Marcion et à Tatien en 156²³. Mais par ailleurs, il donne 172 comme la date du passage de Thyatire au montanisme, ce qui recouvre la date donnée par Eusèbe. Il semble donc qu'on puisse placer l'origine du mouvement en 156, et que 172 soit l'époque où il atteint son apogée en Asie²⁴ le cas sera soumis à Rome. Les confesseurs de Lyon interviennent près d'Eleuthère à cette occasion. Il semble que Maximilla meure en 179. Treize ans après (*H. E.*, v, 16 19), le mouvement agite toute l'Asie et en particulier Ancyre (*H. E.*, v, 16, 4) et Éphèse (*H. E.*, v, 18, 9)



Le montanisme est une explosion de prophétisme. Ce qui le caractérise est d'abord l'importance donnée aux visions et révélations. Les femmes jouent à cet égard un rôle éminent. Quant au contenu de ces révélations il est essentiellement eschatologique. Les temps du Paraclet sont commencés avec la venue de Montan. La Jérusalem nouvelle va être inaugurée pour un règne de mille ans. Il faut vivre dans la continence pour s'y préparer. Apparu d'abord en Phrygie, le montanisme s'y répandit très vite, mais y rencontra de vives oppositions, en particulier celle d'Apollinaire, évêque d'Hiérapolis à partir de 171 (*H. E.*, v, 16, 1). Vers 193-196, son extension à toute l'Asie suscite de nouvelles réfutations, celle d'Apollonius surtout (*H. E.*, v, 18, 1, 14). Eusèbe nous a conservé également un fragment important d'un auteur anonyme, adressé à Avircius Marcellus, qui est peut-être l'évêque d'Hiérapolis, successeur d'Apollinaire, dont nous avons retrouvé l'épithaphe (*H. E.*, v, 16, 2-17, 5). Le montanisme s'étendit ailleurs. Sérapion d'Antioche le combat (*H. E.*, v, 19, 1). Nous le rencontrons à Rome sous Éleuthère. Il se heurte à de violentes oppositions dans les milieux romains. Il ne s'agit pas seulement d'une résistance à l'hérésie, mais d'un conflit de tendance, d'une opposition à l'esprit de l'église asiate. C'est à Rome que Tertullien rencontrera le montanisme et s'y ralliera.

On a proposé de voir dans le montanisme une résurgence dans le christianisme de l'enthousiasme des cultes phrygiens de Cybèle et de Dionysos ²⁵. Mais ce n'est sûrement pas en ce sens qu'il faut chercher. En réalité, le montanisme apparaît comme un développement de l'esprit du christianisme asiate²⁶. C'est à Hiérapolis que vivaient au début du siècle deux des filles de Philippe l'Apôtre, qui étaient prophétesses et vierges. C'est d'Hiérapolis que Papias était évêque et c'est là qu'il enseignait le millénarisme. Arnmia, une femme de Philadelphie en Lydie, est considérée comme prophétesse au second siècle (*H. E.*, v, 17, 2-6). Le millénarisme apparaît comme un trait général de la théologie phrygienne et asiate. Il était chez Cérinthe. Irénée le transportera en Gaule.

Le prophétisme, l'exaltation de la virginité sont communs aux montanistes et à Méliton. Plus précisément, c'est le christianisme johannite dont nous avons ici un développement exagéré. Il représente une branche de l'observance quartodécimale, fondée sur la chronologie johannique de la Passion. Le terme de Paraclet pour désigner l'Esprit-Saint est asiate et vient sans doute chez Montan de *l'Évangile de Jean*. Le millénaire est dans *l'Apocalypse*. La soif du martyr qui caractérise les montanistes est dans l'esprit de *l'Apocalypse* et se rattache à la vision héroïque du conflit entre Rome, la cité de Satan, et Jérusalem. L'exaltation de la continence se trouve dans *l'Apocalypse* et dans les *Actes de Jean* apocryphes. Aussi bien est-il remarquable que l'un des adversaires romains du montanisme, le prêtre Caius, rejettera *l'Évangile de Jean* et *l'Apocalypse*. Mais les confesseurs de Lyon, qui se rattachent à la tradition asiate, s'inspirent de *l'Apocalypse*, sans être montanistes.

Le montanisme ne pose pas un problème de doctrine. Aucun de ses accusateurs n'y voit une hérésie. Mais il représentait la persistance de tendances archaïques. Il témoignait de communautés qui vivaient trop séparées de l'ensemble de l'Église. Enfin le prophétisme aboutissait à un illuminisme condamnable. Maximilla avait annoncé des guerres et des bouleversements imminents, qui n'étaient pas arrivés. La violence antiromaine et la recherche du martyr constituaient une provocation dangereuse pour la paix de l'Église. Mais ces excès ne doivent pas faire méconnaître tout ce que le montanisme conservait de l'esprit de l'Asie à la grande époque de Papias et de Polycarpe – et qui réussit à séduire un esprit de l'envergure de Tertullien.

4. Tatien.

La personnalité de Tatien présente des faces si disparates qu'elle est susceptible d'interprétations absolument opposées. L'auteur du *Discours aux Grecs* et celui du *Diatessaron* appartiennent à deux mondes différents. C'est ainsi que Martin Elze explique toute son œuvre par le moyen-platonisme ²⁷. R. M. Grant²⁸ et A. Orbe²⁹ voient en lui un gnostique valentinien, F. Bolgiani³⁰ fait de lui un judéo-chrétien. Rien ne nous permet de voir en lui un gnostique. Irénée, qui lui consacre une notice, ne reconnaît rien de tel en lui. Et les analogies qu'on a pu trouver entre lui et les valentiniens portent sur des points qui relèvent de la théologie commune du temps et qui se retrouvent chez Théophile et Athénagore. Nous y reviendrons. Mais ils sont loin de tout expliquer. En fait Irénée a raison quand il voit en lui avant tout un représentant de l'encratisme. C'est la conclusion que ratifie A. Vööbus³¹.

Ceci nous met en présence d'une tradition particulière. Tatien se présente comme Assyrien. Ceci veut dire qu'il est d'origine mésopotamienne, sans doute d'Adiabène. Nous avons vu que cette région relève de la mission palestinienne et se caractérise par ses tendances ascétiques. Tatien, qui était d'origine païenne, semble s'être converti au cours d'un voyage à Rome. Il fut disciple de Justin. C'est alors qu'il écrit son *Discours aux Grecs*. Irénée nous dit que durant cette période, il ne tint pas de doctrine contestable. C'est après le martyre de Justin, en 165, qu'il se fit le propagateur de l'encratisme, en condamnant le mariage. C'est là proprement ce dont l'accuse Irénée. Il est possible, comme le suggère Vôobus, qu'il ait rencontré à Rome des syriens de l'est. Le pape Anicet (155-166) n'était-il pas d'Emèse ? L'Église romaine d'alors est en grande partie composée d'orientaux. Tatien s'est senti plus proche du radicalisme oriental. Retourné dans son pays, il composa le *Diatessaron* où ses tendances encrantes se manifestent clairement.

Le cas de Tatien est voisin de celui de Montan. Il ne s'agit pas d'hérésie au sens doctrinal du mot. Bolgiani a montré que l'erreur qu'Irénée lui reproche, la négation du salut d'Adam, outre qu'elle ne se trouve pas dans le *Discours*, où il est fréquemment question d'Adam, est surtout grave aux yeux d'Irénée par les conséquences qu'elle entraîne et que Tatien n'en tirait pas. En fait Tatien représente un type de christianisme radical, qui était courant en Syrie orientale, dont quelque chose a persisté dans le monachisme, mais qui était contraire aux tendances romaines. Aussi bien l'Orient syrien ne voit pas en lui un hérétique. Irénée présente Tatien comme l'initiateur de l'encratisme. Mais on remarquera que celui-ci apparaît dans toute la sphère de la mission judéo-chrétienne. Nous l'avons rencontré en Égypte chez Valentin. Il est possible que Marcion de son côté ait sur ce point subi l'influence syrienne, car on retrouve chez lui l'usage de n'admettre au baptême que les vierges ou les époux qui se séparent. Nous voyons dans la correspondance de Denys de Corinthe et de Pinytos de Cnosse que la question se posait en Crète. Et il faut sans doute voir dans cet encratisme une persistance d'influence juive, que d'autres traits manifestent chez Tatien.

Tatien ne semble pas avoir fait école en Occident. On cite de lui, comme disciple, Sévère. Eusèbe remarque à propos de celui-ci qu'il interprétait à sa manière les Écritures sacrées, sans doute au moyen de modifications qui allaient dans le sens de l'encratisme, et qu'il rejetait les *Épîtres de Paul* et les *Actes des Apôtres*. Ce dernier trait, exactement opposé au marcionisme, confirme bien l'appartenance foncière du groupe de Tatien à un milieu judéo-chrétien influencé par l'Église de Jérusalem. C'est exactement ce que nous trouvons chez les ébionites. Il est remarquable que l'époque de Tatien est celle où commencent à apparaître les *Actes apocryphes*. Or les tendances encratites y apparaissent presque partout. Les contacts entre cette littérature et Tatien sont possibles, mais non certains. Il semblerait plutôt que les *Actes* aient apparu dans divers secteurs, en Osroène, pour ceux de Thomas, en Phénicie, pour ceux de Pierre, en Asie, pour ceux de Jean, en Lycaonie, pour ceux de Paul, et montrent la puissance à cette époque du courant encratite dans le christianisme oriental.

5. La question pascalle.

Les conflits qui marquent la seconde moitié du second siècle n'ont pas seulement opposé des groupes extrémistes et l'ensemble de l'Église. Ce sont les églises elles-mêmes issues de traditions différentes qui se sont opposées dans la question de Pâque³². L'église asiatic, dans son ensemble, suivant la tradition johannique, célébrait la Pâque du Sauveur le même jour que les Juifs, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune du mois de Nisan. C'est la pratique quartodécimale. Elle se retrouvait dans certaines communautés judéo-chrétiennes, en particulier en Palestine et dans la mission palestinienne. Mais la majorité des chrétiens en dehors de l'Asie célébraient la fête le dimanche après le quatorzième jour de la lune. Nous avons dit que c'était là vraisemblablement la continuation de la fête juive des prémices, qui inaugurait la fête des Semaines. L'idéologie pascalle paulinienne paraît garder le souvenir de cette coïncidence.

Le problème de cette diversité de pratique s'était posé très tôt. Déjà sous le pape Xyste, vers 120, un conflit avait éclaté dans la communauté de Rome entre les Romains et les Asiatiques, qui s'était terminé par un accord de tolérance réciproque. Le même conflit s'était renouvelé lorsque Polycarpe, l'évêque de Smyrne, avait visité Rome sous Anicet (155-166). Irénée nous l'a rapporté dans une lettre conservée par Eusèbe. Il constate qu'Anicet ne put persuader Polycarpe de ne pas observer le quatorzième jour, puisque c'était l'usage « de Jean

et des autres Apôtres avec qui il avait vécu ». Polycarpe de son côté « ne peut obtenir l'abandon par Anicet de l'usage des presbytres antérieurs à lui » (*H. E.*, v, 24, 16). Ils se séparent pourtant dans la paix. La question dut se reposer souvent. Irénée écrit en effet à Victor : « Les presbytres antérieurs à Sôter qui ont dirigé l'église que tu gouvernes aujourd'hui, c'est-à-dire Ariicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xyste n'ont pas gardé eux-mêmes le quatorzième jour, mais n'en ont pas interdit l'usage à ceux qui venaient des chrétientés dans lesquelles il était gardé » (*H. E.*, v, 24, 14).

Il semble d'après le texte d'Irénée que ce soit sous Sôter (166-174) que la question s'aggrava. C'est alors que Blastos se trouve Rome avec Éleuthère. Sous Victor (189-199), des synodes se réunirent en divers endroits pour examiner la question et communiquèrent leur décision par lettres aux autres églises. Eusèbe a pu consulter à la bibliothèque de Césarée la lettre des évêques de Palestine, celle du synode de Rome, présidé par Victor, une autre du synode des évêques du Pont, présidé par Palmas, une des chrétientés de Gaule, une des évêques d'Osroène, une de l'évêque de Corinthe (*H. E.*, v, 23, 3-4). Cette liste est précieuse pour nous montrer que les églises orientales partageaient sur ce point la position occidentale. C'est en particulier le cas d'Alexandrie (*H. E.*, v, 25). Toutes ces églises affirmaient que Pâque devait être célébrée le dimanche.

Mais les évêques d'Asie maintinrent leur position. Polycrate d'Éphèse écrivit à Victor. Il rappelle que l'usage quartodéciman a été celui des Apôtres Philippe et Jean, de Polycarpe et de Méliton. Méliton avait écrit un traité sur la Pâque. Nous possédons par ailleurs de lui l'*Homélie sur la Pâque*, qui correspond à l'usage quartodéciman. Victor, au dire d'Eusèbe, écrivit aux évêques pour déclarer exclues de la communion les églises d'Asie. Mais cette décision souleva un scandale chez les évêques. Irénée intervint et, tout en affirmant qu'il tenait pour la célébration pascale le dimanche, il invita Victor à garder la ligne de conduite de ses prédécesseurs et à accepter la dualité de coutume.

6. Les écoles romaines à la fin du second siècle.

Aux grands courants marginaux que nous avons énumérés, il faut joindre à la fin du second siècle, d'autres groupes qui n'apparaissent qu'à ce moment, mais qui sont aussi le prolongement du judéo-christianisme. Il s'agit de tendances théologiques archaïques dont le caractère hétérodoxe ne se découvre que progressivement. Une des plus fréquentes au début du second siècle est celle qui consiste à voir dans le Christ un homme élu de Dieu d'une manière éminente. C'est ce que nous trouvons chez les ébionites, chez Cérinthe, chez Carpocrate. Cette opinion est professée à la fin du second siècle par un corroyeur de Byzance, Théodote. Celui-ci répandit sa doctrine à Rome, où il fut exclu de la communauté par Victor, vers 198. Ses disciples continuèrent leur propagande à Rome.

Plus importante est la doctrine monarchienne. Elle apparaît comme la continuation d'un monothéisme juif, pour qui le Fils et l'Esprit sont seulement des puissances du Dieu unique, comme les entendait le judaïsme. C'est donc l'unique personne divine qui s'est manifestée en Jésus-Christ. Certains textes judéo-chrétiens archaïques, comme le *Testament des XII Patriarches*, présentent des expressions qui pouvaient être entendues en ce sens. C'est en Asie Mineure que nous rencontrons des partisans de cette doctrine. Tertullien l'attribue à Praxéas. Mais il semble que ce soit injustement. Praxéas avait souffert pour la foi. Il semble avoir représenté un groupe violemment opposé au montanisme. Nous avons ici un témoignage de l'existence des courants divergents en Asie. Mais sa théologie trinitaire ne paraît pas différente de celle de Méliton. Elle relève seulement d'une formulation archaïque. Praxéas vint à Rome où il poursuivit sa lutte contre le montanisme et obtint sa condamnation par Eleuthère. Il passa ensuite en Afrique. Son opposition au montanisme y suscita une violente réaction de Tertullien. C'est pour le discréditer que celui-ci en fit le père du modalisme³³.

Un autre groupe monarchien nous est décrit par Hippolyte dans son *Elenchos*, celui de Noët. Noët était de Smyrne. Il y fut, selon Hippolyte, exclu de l'Église par les presbytres. Son disciple Epigone vint à Rome sous Victor. A en croire Hippolyte, il rencontra des sympathies auprès des évêques de Rome, Victor d'abord, puis surtout Zéphyrin, après 199. Il semble certain en tout cas que la théologie monarchienne trouva d'autant plus de faveur auprès d'eux qu'elle s'opposait radicalement au montanisme. Ainsi les conflits des communautés asiates se transportaient à Rome. La querelle monarchienne devait se prolonger longtemps au cours du

III^e siècle. Hippolyte, Tertullien s'y engagèrent profondément.

Un fait remarquable s'impose au terme de la revue de ces divers groupes : l'installation à Rome de représentants de toutes les tendances ³⁴. Nous avons vu Marcion y venir et y exposer sa doctrine aux presbytères sous Hygin. Valentin s'y trouve à la même époque. Cerdon y a rencontré Marcion. Marcelline y répand la doctrine de Carpocrate sous Anicet. Justin y fonde son école vers 150. Il a pour disciple l'assyrien Tatien. Hégésippe vient à Rome vers 170. Praxéas, Épigone, Théodote s'y rendent. À la fin du second siècle, nous avons à Rome un pullulement d'écoles. Dans l'école de Justin, l'asiatique Rhodon a succédé à Tatien, reparti en Assyrie et en rupture avec l'Église. Les marcionites sont divisés en trois groupes différents : Apelle reconnaît un seul principe, Potitus et Basilicus en admettent deux ; Synérôs en suppose trois (*H. E.*, v, 13, 3-4) ³⁵. Les valentiniens sont représentés par la tendance de Ptolémée et par celle d'Héracléon. Il y a aussi des carpocratéens, des basilidiens, des naasséniens. Les montanistes ont deux écoles, celle de Proclus et celle d'Eschine. L'auteur de l'*Adversus Artemonem* indique quatre groupes d'adoptianistes (*H. E.*, v, 28, 16-19). Montanistes et monarchianistes se disputent l'influence. La plupart de ces docteurs viennent d'Asie. Mais Rome est le champ clos où ils s'affrontent.

On remarquera que presque tous ces hommes sont des étrangers. Ils viennent d'Asie, de Syrie, d'Égypte, de Mésopotamie. Ceci est l'image au plan ecclésial de l'extraordinaire rayonnement de Rome sous les Antonins. La ville n'est plus celle d'Auguste ou même celle de Néron. Elle est une grande cité cosmopolite où toutes les races et toutes les religions se rencontrent. On y parle grec autant que latin. Les chrétiens en particulier font partie de ce monde cosmopolite. Certes ils ont déjà des attaches profondes dans les familles proprement romaines. Ils enterrent leurs morts dans des propriétés appartenant aux Caecilii ou aux Aurelii. Mais la majorité d'entre eux sont des orientaux. Rome est le centre où asiatiques et syriens de toutes tendances s'affirment. Cette place de Rome dans la vie de l'Église marque la fin du second siècle. Elle est liée au rayonnement de la ville sur le plan de la civilisation ; mais elle atteste aussi la place éminente du siège de Rome dans l'ensemble du christianisme.

7. Les évêques.

En face de la multiplicité des écoles qui caractérise l'époque que nous étudions, nous voyons s'affirmer l'autorité des évêques. C'est là un autre trait marquant de la fin du second siècle. En face des doctrines nouvelles et multiples, ils représentent simultanément la tradition de la foi commune et l'unité de cette foi. Les cinquante années qui vont d'Hygin à Victor nous offrent à cet égard de remarquables figures. La Palestine a maintenant des évêques venus de la gentilité. Sous Marc-Aurèle, Jérusalem a un grand évêque en la personne de Narcisse. Eusèbe nous rapporte de lui le miracle de la transformation d'eau en huile dans une vigile pascale. Poursuivi de calomnies, il abandonne son siège et se cache dans les déserts. Il est remplacé. Mais, retrouvé, il reprend possession de sa charge. Vieilli, on lui donne un successeur, Alexandre, avec qui il partage le gouvernement.

Antioche a Théophile, qui sera connu surtout par son œuvre d'écrivain et de catéchète. Eusèbe le présente comme le sixième évêque de la ville. Après Maximin, il aura comme successeur Sérapion. Celui-ci jouera un rôle important dans la lutte contre le montanisme (*H. E.*, v, 19). Il interviendra aussi dans la question des apocryphes pétriniens (*H. E.*, vi, 12, 2). L'Asie est le foyer le plus intense de la vie de l'Église. C'est là que se développent les hérésies. Mais c'est aussi là que l'on rencontre les plus grands évêques. Il y a, à Hiéropolis, Apollinaire, dont nous avons vu les interventions multiples ; il condamne le montanisme et adresse une apologie à Marc-Aurèle. À Sardes, Méliton est la gloire de l'Église d'Asie. Nous avons parlé de son *Apologie*, de son talent littéraire. Il est la plus pure expression du christianisme asiatique³⁶. Tertullien exaltera son don de prophétie ³⁷. Il est le fervent défenseur de la pratique quartodétimane. Polycrate d'Éphèse apparaît comme le métropolitain d'Asie. C'est lui qui représente ses collègues dans la discussion avec l'évêque de Rome.

En Grèce, Denys de Corinthe exerce une action très étendue par ses lettres « catholiques ». Il est en relation avec les églises de Crète et du Pont en particulier. Il nous fait connaître les noms de plusieurs évêques de ces régions : Philippe, évêque de Gprtyne, qui écrit contre Marcion ; Pinytos, évêque de Cnosse, avec qui il discute sur la question de la continence et du mariage ; Palmas, évêque d'Amastris, qui interviendra au nom

des évêques du Pont dans la controverse pascalle³⁸. A Alexandrie, Démétrius devient évêque sous Commode. Enfin cette période voit successivement à la tête de l'Église de Rome, Pius (140-155), Anicet (155-166), Sôter (166-174), Éleuthère (174-189), Victor (189-199).

L'action des évêques s'exerce bien entendu d'abord dans la communauté qu'ils dirigent. Mais ce qui paraît remarquable, c'est le caractère plus général que prend cette action. Nous le voyons à de nombreux traits. D'abord les évêques d'une même région se rassemblent en synodes locaux. Nous en avons un exemple à propos de la querelle pascalle, où des synodes se réunirent en Palestine, dans le Pont, en Asie. Il semble que chaque région ait une sorte de patriarche, Polycrate à Éphèse, Victor à Rome, Sérapion à Jérusalem, Palmas dans le Pont. Cette action peut s'étendre au-delà des circonscriptions ecclésiastiques. Sérapion d'Antioche rassemble des signatures d'évêques contre le montanisme jusqu'en Thrace (*H. E.*, v, 19, 3). Denys de Corinthe écrit aux églises de Crète, du Pont, de Nicomédie, d'Athènes (*H. E.*, v, 23). Il semble toutefois que ces communications supposent des églises qui avaient des liaisons particulières³⁹.

On ne peut qu'être frappé de la différence entre l'action des fondateurs de secte, qui présente un caractère personnel et ressemble à celle de chefs d'école, et l'action des évêques qui est essentiellement collective et cherche à dégager la foi commune. Irénée ne fera que décrire la réalité historique, quand il écrira : « Les (hérétiques) sont tous postérieurs aux évêques, à qui les Apôtres ont transmis les églises, et les manifestations de leur doctrine sont différentes et forment une véritable cacophonie. Mais la voie de ceux qui sont de l'Église, entourant le monde entier et gardant ferme la tradition des Apôtres, nous montre chez tous une même foi et une même forme d'organisation⁴⁰. »

Dans cet ensemble l'Église de Rome a une autorité particulière. Polycarpe y était venu en 155 pour traiter diverses questions avec Anicet. Denys de Corinthe écrit à l'Église des Romains et à Sôter. C'est à l'évêque de Rome que Polycrate d'Éphèse adresse sa défense de l'usage quartodéciman au nom des évêques d'Asie. Il est difficile de ne pas reconnaître dans cet ensemble de faits autre chose que l'importance politique et intellectuelle de la capitale de l'Empire. Sur le plan ecclésial, Rome n'apparaît pas seulement comme représentant une des diverses traditions héritées des Apôtres. Ou plutôt elle représente bien une de ces traditions, celle de Pierre. Mais cette tradition apparaît comme investie d'une autorité particulière. C'est ce qu'Irénée, asiate d'origine, gaulois d'adoption, reconnaîtra dans l'*Adversus haereses*.

8. Irénée.

Sur cette période cruciale de l'affrontement des écoles et de l'Église, nous avons un témoin de premier ordre, lui-même mêlé directement à ces conflits, saint Irénée. C'est dans son œuvre que nous avons à la fois la documentation la plus précise et l'interprétation la plus profonde. Il est au centre de la vie de l'Église. Né à Smyrne, vers 115, il a connu dans son adolescence l'évêque Polycarpe et hérité par lui de la tradition johannique. Il paraît avoir séjourné à Rome. En 177, il est prêtre de l'église de Lyon et accompagne les confesseurs qui interviennent près d'Eleuthère dans la question des montanistes. C'est sous le règne d'Eleuthère qu'il écrit un grand ouvrage contre les gnostiques, l'*Adversus haereses*, où toutes les écoles hétérodoxes sont étudiées. Devenu évêque de Lyon, il écrit à Blastos sur la question pascalle ; il cherche à soustraire Florin au gnosticisme. Sous le pontificat de Victor, il défend près de celui-ci la position des quartodécimans. Il résume son enseignement catéchétique dans la *Démonstration de la prédication apostolique*⁴¹.

Irénée a été le témoin du conflit qui a opposé les diverses écoles et l'ensemble des évêques. Il a réfléchi sur le sens de cette opposition. Elle porte à la fois sur la source et le contenu de la vérité chrétienne. D'abord ce qu'Irénée conteste chez les chefs d'école c'est leur autorité. Leur doctrine n'a d'autre fondement que leur propre imagination. Us se prêchent eux-mêmes. Quand ils prétendent être les témoins d'une tradition ésotérique, cette affirmation est mensongère. En réalité ils ne représentent pas une tradition. Ils sont chacun l'origine de leur propre doctrine. Les idées qu'ils présentent peuvent être séduisantes, mais elles n'ont comme telles aucune autorité divine. Elles sont de l'ordre des doctrines humaines, des créations de l'intelligence.

Aux docteurs hérétiques, Irénée oppose les évêques. Ceux-ci ne tirent pas leur autorité de leur valeur personnelle. Ils ont été institués, investis d'une charge. Cette charge est de transmettre une doctrine qui leur est antérieure. Et si l'on cherche à qui remonte cette doctrine, on voit que c'est finalement aux Apôtres, qui

ont institué les premiers évêques. Irénée établit alors que c'est bien aux Apôtres que remontait la succession épiscopale. Il reprend l'entreprise qu'avait déjà tentée Hégésippe, mais en l'enrichissant de ses propres connaissances. Il établit ainsi la succession de trois églises qu'il connaît bien : celle de Smyrne, qui remonte à Jean par Polycarpe, celle d'Éphèse, qui remonte à Paul, et enfin celle de Rome qui remonte à Pierre et à Paul et pour laquelle seule il donne la succession complète.

Ce que nous atteignons ainsi à travers les successions épiscopales, c'est : la tradition des Apôtres (*traditio ah apostolis*⁴²). Les gnostiques prétendent se rattacher aussi aux Apôtres, mais leur tradition est sans autorité, parce qu'elle ne repose pas sur l'institution et la transmission légitimes de l'autorité ; au contraire les évêques sont héritiers de l'autorité des Apôtres. Ils ont même autorité pour transmettre que les Apôtres pour enseigner. Ce qui apparaît ici chez Irénée, c'est une théologie de l'institution ecclésiale. La transmission de l'enseignement des Apôtres n'est pas laissée à l'initiative de docteurs privés. Les Apôtres eux-mêmes ont constitué les organes par lesquels ils ont voulu que leur enseignement soit transmis. Seuls ces organes institués par les Apôtres ont l'autorité des Apôtres. Ce sont eux seuls qui sont critères des doctrines et qui garantissent leur conformité avec la révélation.

De ceci Irénée voit une confirmation dans l'unité de l'enseignement des évêques. Autant les écoles gnostiques sont divisées et se contredisent, autant l'enseignement des évêques est un sur toute la surface de la terre. Ici encore la réflexion d'Irénée est comme le reflet de la situation historique dont elle exprime la signification. Rien n'est plus frappant dans l'étude que nous avons faite que le foisonnement des sectes. Et c'est sans doute pour cela que leur étude tient une place considérable et pourrait être encore développée. En face d'elles il y a l'enseignement commun des évêques, la règle de foi contenue dans le Symbole, dans sa simplicité et son unité.

Cette règle de foi, Irénée n'en affirme pas seulement l'existence. Il en développe le contenu. En face des doctrines que nous avons décrites, il déploie le contenu de la tradition. Son œuvre est essentiellement catéchétique, que ce soit dans l'*Adversus haereses* ou dans la *Démonstration*⁴³. Il ne prétend pas être un théologien original. Il expose la doctrine commune. Ses sources sont avant tout la tradition catéchétique et les Écritures⁴⁴. Mais il exprime cette doctrine avec une profondeur qui en manifeste la richesse spirituelle et qui porte en elle-même comme un témoignage d'authenticité divine. Ce n'est pas pour rien qu'Irénée vient de cette Asie qui a été la terre des charismes. Son enseignement est animé par l'Esprit.

Par un trait qui donne à son œuvre une extraordinaire cohérence, il met en valeur dans son exposé de la foi le même aspect que dans son étude formelle : l'unité. De même que l'unité caractérise l'enseignement des évêques en face de celui des gnostiques, de même est-ce l'unité qui caractérise le contenu de cet enseignement. Les gnostiques brisent l'unité : ils opposent le Dieu sauveur et le Dieu créateur, le monde invisible et le plérôme des éons, l'Ancien Testament et la Nouvelle Alliance, l'homme Jésus et le Christ du plérôme, la chair et l'esprit dans l'homme. En face de cela Irénée décrit l'unité du dessein de Dieu. C'est le même Dieu qui a modelé le premier Adam par son Verbe et son Esprit et qui vient ressaisir cet homme qui lui appartient, à la plénitude du temps, pour l'amener à l'accomplissement de son dessein.

Le centre de cette théologie est la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ. Irénée entend par là d'abord que c'est l'homme tout entier qui est repris par le Verbe et auquel l'Esprit communique l'incorruptibilité. Mais ce n'est pas seulement la nature humaine, c'est l'homme historique avec tout son passé, qui est ressaisi par l'action du Verbe. L'unité du christianisme est l'unité d'un même dessein de Dieu. Il commence avec la création ; le péché le fausse sans le détruire ; l'Ancien Testament prépare l'humanité au don de l'Esprit ; dans le Christ le Verbe de Dieu amène l'humanité à son accomplissement ; l'Esprit donné au baptême fait participer tout homme qui croit à cette vie divine.

La communauté chrétienne

La communauté s'affirme durant le second siècle dans son originalité. Elle présente une grande richesse. On peut l'envisager à des points de vue divers. Elle présente d'abord une Structure hiérarchique et un peuple laïc. On rencontre par ailleurs des charismes divers, qui correspondent à des vocations particulières. Il y a les contrastes entre ceux qui participent pleinement à la communauté et ceux qui en vivent seulement partiellement, catéchumènes ou pénitents. Il y a les vierges et les ascètes qui visent à la perfection de la loi évangélique et il y a les époux qui cherchent à réaliser l'idéal chrétien. Il y a ceux qui sont à l'avant-garde du témoignage de la foi, les confesseurs et les martyrs. Nous donnerons d'abord un tableau d'ensemble de la communauté. Puis nous insisterons sur deux questions particulièrement importantes au moment où nous sommes : celle du mariage et de la virginité et celle du martyre.

1. Les différents ordres

Deux textes du *Pasteur* d'Hermas sont la meilleure introduction à la diversité des aspects de la communauté. Le premier est la *Vision III*. Hermas se rend dans un champ où une femme âgée, qui est l'Église, lui a dit de se trouver à la cinquième heure. Il voit un banc d'ivoire, où la femme est assise en compagnie de six jeunes hommes. Elle les congédie, fait asseoir Hermas à sa gauche. Puis, levant une baguette brillante, elle lui dit : « Tu aperçois quelque chose de grand ? – Madame, répondis-je, je ne vois rien. – Allons, reprit-elle, regarde : n'aperçois-tu pas devant toi une grande tour en train de se bâtir dans l'eau avec des pierres carrées et resplendissantes ? » (1, 4) La femme explique la vision : la Tour est l'Église ; l'eau le baptême ; les six jeunes gens qui construisent la tour sont les anges. Quant aux pierres de diverses formes, elles correspondent aux différentes catégories de chrétiens.

Les premières pierres, « carrées et blanches », sont « les apôtres, évêques, docteurs et diacres ». Nous retrouvons quatre groupes dont nous avons parlé. « Les pierres tirées du fond de l'eau pour les faire entrer dans la bâtisse sont ceux qui ont souffert pour le nom du Seigneur. » Ce sont les martyrs. Puis viennent « les hommes dont Dieu a éprouvé la fidélité à marcher dans la voie droite », les chrétiens fidèles. Les pierres nouvelles qu'on apporte sont les hommes nouveaux dans la foi, les néophytes. Celles qu'on jette au rebut sont ceux qui ont péché ; s'ils se repentent, ils pourront servir à la construction : ce sont les pénitents.

A côté de ces pierres qui servent à la construction, il y a les pierres rejetées. Certaines, qu'on brise, sont les hypocrites, qui sous les apparences de la foi n'ont pas renoncé au mal. D'autres pierres, effritées, sont ceux qui n'ont pas persévéré. Les pierres fêlées sont ceux qui gardent des rancunes au fond du cœur. Les pierres blanches et rondes qui ne peuvent entrer dans la construction sont ceux qui n'ont pas renoncé aux richesses. Les pierres lancées autour, dans des lieux inaccessibles, sont ceux qui ont abandonné le chemin de la vérité. Les pierres qui tombent dans le feu sont ceux qui ont définitivement abandonné le Dieu vivant. Enfin celles qui s'approchent de l'eau sans l'atteindre sont les âmes qui n'ont pas le courage d'aller jusqu'à la conversion.

Dans la *Similitude IX*, qui est la vision des douze montagnes d'où sont tirées les douze sortes de pierres, Hermas reprend une classification assez voisine, mais cette fois en commençant par la fin. Les croyants venus de la première montagne sont les apostats : pour eux toute pénitence est désormais impossible ; ceux de la seconde montagne sont les hypocrites ; ceux de la troisième, qui est couverte d'épines, sont les riches et les hommes engagés dans les soucis du monde ; ceux de la quatrième montagne sont les indécis, dont la foi n'est

pas affirmée et qui trahissent dans les persécutions ; la cinquième montagne donne des croyants « impénétrables dans leurs doctrines, présomptueux, voulant tout savoir et ne sachant rien » (22, 1) : ce sont les gnostiques ; la sixième montagne, crevassée, qui donne les pierres fêlées, sont les hommes qui gardent du ressentiment.

Viennent alors des croyants tirés d'une montagne couverte d'une riante verdure : ce sont « ceux qui, pleins de compassion pour les hommes, ont subvenu à la sueur de leur front aux besoins de leurs semblables ». (24, 2) Ils correspondent aux chrétiens qui pratiquent la charité matérielle. Les croyants de la huitième montagne sont « les apôtres et les docteurs qui ont prêché dans le monde entier et enseigné la parole de Dieu ». Les croyants de la neuvième montagne sont les diacres prévaricateurs : « Ils ont dérobé les biens des veuves et des orphelins et se sont enrichis dans les fonctions qu'ils avaient reçues pour subvenir aux besoins des autres » ; ce sont aussi les renégats et enfin les « fourbes et les médisants ».

Restent les trois dernières montagnes : « Les croyants venus de la dixième montagne, celle sur laquelle s'élèvent des arbres abritant des brebis, sont des évêques et des hommes hospitaliers, qui ont toujours mis une joyeuse et franche hospitalité à accueillir les serviteurs de Dieu. Ces évêques ont fait de leur ministère un perpétuel abri pour les indigents et les veuves et mené constamment une vie sainte. » (27) On remarquera que ce qui est principalement loué chez les évêques est l'hospitalité et le souci des pauvres et des veuves. Ceci souligne qu'un des aspects essentiels du rôle de la hiérarchie locale était la prise en charge matérielle des pauvres involontaires (indigents) et volontaires (veuves consacrées à la prière). Cette charité manifeste que la communauté prend la charge matérielle de tous ses membres, sous la direction des chefs de la communauté. Polycarpe recommande aux presbytres de ne négliger ni la veuve ni l'orphelin.

Les croyants de la onzième montagne sont « les hommes qui ont souffert pour le nom du Christ ». Ce sont les martyrs, auxquels Hermas donne ici une place éminente, puisqu'il les met au-dessus des représentants de la hiérarchie, diacres et évêques. Et enfin, les croyants venus de la douzième montagne, « la montagne blanche », ressemblent « aux tout petits enfants qui n'ont pas la moindre idée du mal... Ils n'ont en aucun cas violé les commandements du Seigneur, mais ils ont conservé, tous les jours de leur vie, l'innocence de leur première enfance. Ils jouissent d'une plus grande gloire que tous ceux dont il a été question jusqu'ici ». (29) Cette exaltation de l'esprit d'enfance et de l'innocence se retrouvera au début du *Pédagogue* de Clément.

Dans cet ensemble complexe nous pouvons relever d'abord ce qui concerne les membres de la hiérarchie. Hermas distingue plusieurs catégories différentes. Il y a d'une part les presbytres. Hermas les désigne du nom d'évêques. Il y a ensuite les missionnaires itinérants, apôtres et docteurs. Nous avons déjà souvent fait allusion à ces groupes. À côté des presbytres, nous rencontrons les diacres, dont les fonctions sont principalement la gestion matérielle de l'Église. Hermas ne nous dit rien ici sur le rôle de l'évêque qui préside la communauté. Mais il parle ailleurs de Clément, qui remplit cette fonction. Et elle est impliquée par l'existence des diacres. Il faut le compléter en cela par les *Lettres* d'Ignace d'Antioche. La mission de l'évêque est avant tout d'assurer l'unité de la communauté. Ainsi dans l'*Épître aux Magnésiens* : « Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui tiennent la place du sénat des Apôtres, et des diacres qui me sont chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ. Prenez donc les mœurs de Dieu : aimez vous les uns les autres en Jésus-Christ » (vi, 1-2).

C'est l'évêque, entouré du presbytère, qui préside à l'Eucharistie, qui est la réunion de la communauté : « Que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté⁴⁵. » Il en est de même pour les autres réunions de la communauté : « Il n'est pas permis en dehors de l'évêque de baptiser, ni de faire l'agape¹. » De façon générale, il doit veiller aux réunions de la communauté, liturgiques et aliturgiques : « Que les réunions soient plus fréquentes ; invite tous les frères par leurs noms. Ne néglige pas les veuves ; après Dieu, c'est toi qui dois te soucier d'elles. Ne méprise pas les esclaves hommes et femmes². » Le mariage lui aussi requiert son approbation : « Il convient aussi aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque » (*Polyc*, v, 2). Rien donc de la vie commune de son peuple qui lui soit étranger.

Pour cela il faut que l'évêque embrasse dans sa charité tout son peuple. Ignace y invite Polycarpe en termes admirables : « Justifie ta dignité épiscopale par une entière sollicitude de chair et d'esprit ; préoccupe-toi de l'union au-dessus de laquelle rien n'est meilleur. Porte avec patience tous les frères, comme le Christ te porte toi-même ; supporte-les tous avec charité, comme tu le fais d'ailleurs. Vaque sans cesse à la prière : demande une sagesse plus grande que celle que tu as... Si tu aimes les bons disciples, tu n'as pas de mérite. Ce sont surtout les plus contaminés qu'il te faut soumettre par la douceur... Le moment présent te réclame³. »

Un autre point important à relever est l'existence d'un ordre des veuves. La *Première Épître à Timothée* en atteste déjà l'existence : « Honore les veuves qui sont réellement des veuves... Celle qui est réellement une veuve a mis son espoir en Dieu et elle persévère nuit et jour dans les supplications et les prières... Une veuve, pour être inscrite sur le rôle (χ α τ α λ έ γ ε ι ν), doit être âgée de soixante ans au moins, n'avoir été mariée qu'une fois, avoir exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, pratiqué toute bonne œuvre » (5, 9-10). L'accent est mis davantage sur l'aspect ascétique et contemplatif de la vie des veuves que sur leurs fonctions dans la communauté. Mais le point intéressant est l'inscription sur un registre et les conditions qu'elle suppose, car ceci manifeste qu'il ne s'agit pas de toutes les veuves, mais de certaines d'entre elles et qui constituent une catégorie de la communauté.

L'existence de cet ordre de veuves nous est confirmée par la littérature ecclésiastique archaïque. Polycarpe le premier les appelle « l'autel (θ υ σ ι α τ ή ρ ι ο ν) de Dieu⁴⁵ », d'une expression qui reviendra fréquemment et qui prolonge la phrase de Paul sur leur intercession spirituelle. Ignace, dans une expression étrange, parle des « vierges appelées veuves », ce qui montre bien que le mot « veuve » a passé du sens ordinaire à celui d'un ordre ecclésiastique. Ces simples allusions ne fournissent pas d'indications sur le ministère des veuves. Hermas toutefois nous montre une femme, Grapté, chargée de faire connaître le contenu de la révélation qu'il a reçue aux veuves et aux orphelins, tandis que lui le lira devant les presbytères⁶. Grapté appartient vraisemblablement à l'ordre des veuves. Ceci confirme que la principale tâche de celles-ci était une tâche d'enseignement auprès des femmes.

A côté de ces ministères institutionnels, nous rencontrons des charismes spirituels. Ceux-ci tenaient une place importante dans les communautés que nous décrivait saint Paul. L'*Ascension d'Isaïe* se plaignait de la diminution des prophètes (111, 27). Mais le *Dialogue avec Tryphon* atteste la présence persistante des charismes dans la communauté. Les femmes y participent comme les hommes. Le principal est le charisme de prophétie. Il concerne principalement l'action de grâces dans les assemblées liturgiques, non la présidence ou l'enseignement. Hermas nous donne un portrait du prophète : « Quand l'homme qui a en lui l'Esprit de Dieu entre dans une assemblée de justes, animés de la foi à l'Esprit divin, et que cette assemblée se met à prier Dieu, alors l'ange de l'Esprit prophétique qui assiste cet homme, s'empare de lui, et l'homme ainsi rempli du Saint-Esprit, adresse à la foule les paroles que Dieu veut⁷. »

A côté du prophète, nous rencontrons le faux prophète. « Tout homme, qui parle en esprit n'est pas un prophète, dit la *Didachè*, mais seulement s'il a les façons de voir du Seigneur. C'est donc d'après leur conduite que l'on distinguera le vrai et le faux prophète. » (xi, 8-10)⁸. Hermas donne les mêmes principes. « Seigneur, demandai-je, comment distinguer le vrai et le faux prophète ? – Écoute les règles que je vais te donner pour distinguer : vrai du faux prophète : c'est à sa vie que tu reconnaîtras l'homme qui possède l'Esprit de Dieu... Le faux prophète s'élève lui-même ; il veut avoir la première place ; il fait payer ses prophéties ; sans salaire, il ne prophétise pas. Un esprit venant de Dieu peut-il se faire payer pour prophétiser ?... Pénètre-t-il dans une assemblée d'hommes justes, remplis de l'Esprit de Dieu, dès que ceux-ci se mettent en prière, il se trouve vide ; l'esprit terrestre, saisi de frayeur, fuit loin de lui et notre homme reste muet et incapable de dire un mot⁹. »

Un autre aspect important de la description d'Hermas est ce qui concerne les pécheurs. Hermas, nous l'avons vu, distingue plusieurs groupes. Il y a d'abord ceux qui ont connu l'Évangile, mais refusent le baptême, à cause de l'engagement qu'il représente. Ils n'ont donc jamais à proprement parler fait partie de l'Église. C'est la catégorie la plus extérieure. Il s'agit ensuite de ceux qui, ayant été baptisés, se sont définitivement séparés du Dieu vivant : ce sont les pécheurs endurcis. Puis viennent les hérétiques qui, après avoir embrassé la foi, ont abandonné le chemin de la vérité. Ensuite nous avons les chrétiens qui restent attachés aux biens de ce monde : ce sont les pierres rondes, inaptes à rentrer dans la bâtisse. Quand surgissent les persécutions, leurs richesses les amènent à renier le Christ. Puis viennent les pierres tronquées, les pierres fêlées, les pierres mutilées, les pierres brisées.

Ce qui caractérise toutes ces catégories, c'est que ceux qui les composent sont en dehors du salut. Toutefois, ils peuvent faire pénitence. « Ceux qui veulent faire pénitence, on ne les jette pas bien loin de la tour, parce que, s'ils se repentent, ils pourront servir à la construction. Seulement c'est maintenant qu'ils doivent se convertir, parce que la tour est encore en construction ¹⁰. » Ce passage est important au point de vue historique. Il constitue la clef de l'œuvre d'Hermas. Le message de celui-ci, la parole inspirée que, comme prophète, il doit annoncer, c'est que la possibilité de faire pénitence est donnée par Dieu une fois.

Quelles sont les conditions de cette pénitence ? Il semble d'abord qu'elle puisse s'étendre à tous les péchés. Le seul passage qui semble indiquer des péchés irrémissibles est *Sim.*, ix, 19, 1, la première montagne : « Ce sont les apostats qui ont blasphémé le Seigneur et trahi les serviteurs de Dieu. Pour ces gens-là, pas de

pénitence ; la mort est leur partage. » Mais ce passage est contredit par d'autres, où Hermas montre que la concession faite par Dieu est susceptible de s'étendre à tous les péchés. Le délai semble limité à la prédication d'Hermas : « Quand tu leur auras fait connaître ces paroles, ils obtiendront le pardon de leurs fautes passées ; s'ils pèchent encore, il n'y a plus pour eux de salut¹¹. » On voit par les lettres de Denys de Corinthe que ces mêmes questions étaient discutées dans l'ensemble de l'Église.

Par ailleurs les conditions de la pénitence sont sévères. Elles comportent avant tout la conversion, c'est-à-dire le changement de vie. Aucun mot ne revient plus fréquemment dans notre texte que celui de *metanoia* : « Je vous le répète, moi, l'ange de la pénitence, si vous vous convertissez au Seigneur, de tout votre cœur, si vous pratiquez la justice tout le reste de votre vie, il vous guérira de vos péchés passés¹². » Mais la conversion ne suffit pas, il faut l'expiation. C'est ce qu'expose la *Similitude VII* : « Tu t'imagines donc que les péchés des pénitents sont remis sur le champ. Pas du tout. Le pénitent doit soumettre son âme à la souffrance, pratiquer dans toute sa conduite une profonde humilité et subir toutes sortes de tribulations » (VII, 4).

2. Virginité et encratisme

Il faut traiter à part d'une question qui se pose à notre époque de façon aiguë. C'est celle des relations du mariage et de la virginité. Elle s'était posée dès les origines de l'Église. Saint Paul en avait traité dans la *Première aux Corinthiens*. La question de la supériorité de la virginité sur le mariage n'a jamais fait question. Mais il reste certain que, dans les deux premiers siècles, certains ont été beaucoup plus loin. L'adhésion au christianisme leur paraissait impliquer la virginité. Des gens mariés, qui ne se séparaient pas, ne pouvaient être qu'imparfaitement membres de l'Église. Dans les sectes hétérodoxes, cette doctrine était l'expression d'une condamnation totale de la création. Mais il semble bien que des tendances de cet ordre aient existé au sein même de l'Église.

Ce caractère « encratite » du judéo-christianisme a été dégagé par les travaux de E. Peterson et de A. Vööbus. Il ne s'agit pas seulement de sectes hétérodoxes, comme les ébionites ou les cérinthiens, mais d'un courant beaucoup plus général. Ce courant apparaît particulièrement dans la sphère du judéo-christianisme qui se rattache à la mission palestinienne, c'est-à-dire en Égypte avec les *Évangiles des Hébreux* et des *Égyptiens*, en Palestine avec l'*Évangile de Jacques*, à Édesse avec les *Odes de Salomon* et l'*Évangile de Thomas*, à Rome avec le *Pasteur* d'Hermas. On voit par *I Cor.* les controverses qu'il suscitait dans les autres milieux. Dans la seconde partie du second siècle, il apparaîtra comme condamné dans le monde occidental, où il sera associé aux sectes judaïsantes des montanistes, des marcionites et de Tatien. Mais il persistera dans certains milieux de vierges et d'ascètes. Et on le retrouvera au IV^e siècle dans les déviations de l'érémisme et du cénobitisme.

Il n'y a pas de problème quant à la valeur éminente accordée à la virginité. Ce trait apparaît déjà dans certains textes du Nouveau Testament. Dans *I Cor.*, Paul, tout en refusant de faire de la virginité une obligation, donne comme expression de son enseignement propre, le conseil de la garder (7, 25). Les *Actes des Apôtres* parlent des quatre filles du diacre Philippe qui étaient restées vierges (21, 9). Plus tard Ignace d'Antioche s'adresse aux vierges appelées veuves ¹³, ce qui paraît indiquer un statut canonique ; Justin, au milieu du second siècle, donnera comme un des traits du christianisme que « beaucoup d'hommes et de femmes, âgés de cinquante et soixante ans, instruits dès leur enfance de l'enseignement du Christ, ont gardé la virginité¹⁴ ».

Cette estime de la virginité est un caractère général de toute l'Église. Mais dans les milieux plus marqués par le judéo-christianisme elle prend des traits plus accusés. D'une part l'exaltation de la virginité apparaît comme l'objet propre de certains ouvrages : c'est le cas de l'*Évangile de Jacques*. La virginité de Marie y est exaltée, non comme expression du miracle de l'Incarnation, mais comme idéal de la virginité. Inversement nous rencontrons une polémique contre le mariage. C'est en particulier ce que nous montrent les *Odes de Salomon*. Le mariage est l'herbe amère du Paradis (XI, 18). Il en est de même dans l'*Évangile des Égyptiens*. On y retrouve la désignation du mariage « herbe amère » ¹⁵. Le mariage fait partie du même ordre que la mortalité¹⁶.

Il semble que, dans les régions influencées par le judéo-christianisme, il y ait eu une tendance à considérer la plénitude du christianisme comme incompatible avec le mariage. Les marcionites n'admettent au

baptême que les vierges ou les époux qui ont fait vœu de chasteté ¹⁷. Les montanistes enseignaient que l'abstention sexuelle était une obligation pour tous les chrétiens (*H. E.*, v, 18, 2). Du moins ailleurs la séparation des époux est conseillée, par exemple dans les *ABes de Jean* (63). Mais déjà dans le *Pasteur* l'ange conseille à Hermas de vivre avec sa femme comme avec une sœur¹⁸. Le même idéal est exprimé par II *Clém.* (XIII, 2-4) avec référence à l'*Évangile des Égyptiens*.

Les traces de cette tendance persisteront. Vôôbus a montré que dans les communautés d'Osroène, au III^e siècle, les vierges étaient baptisées avant les autres et avaient la prééminence dans la communauté¹⁹. Le trait important est ici le lien de la virginité et de la Structure ecclésiale ²⁰. Dans les *Actes de Thomas*, la couronne qui désigne le baptême est liée à la virginité²¹. Il est possible que l'allusion à la couronne dans les *Odes de Salomon* (ix, 8-9) se réfère au même thème ²². Peut-être la couronne n'est-elle donnée qu'aux vierges, même là où tous étaient admis au baptême. L'adhésion complète à la vie chrétienne paraît inséparable de l'abstention de la vie sexuelle. Nous trouvons également un écho de ces vues dans la doctrine millénariste. Pour Justin, c'est au millénarisme que s'applique la parole du Christ : « Ils ne prendront pas de femmes, mais ils vivront comme des anges ²³. » Cette même idée se retrouvera chez Méthode²⁴.

C'est sans doute aussi dans cette perspective qu'il faut comprendre la pratique de la vie commune entre un ascète et une vierge. Il est possible que Paul y fasse allusion dans *I Cor.*, 7, 36-38. La *Didachè* xi, 7, voit dans ces mariages de prophètes la figure de l'union du Christ et de l'Église ²⁵. L'*Épître sur la virginité* du Pseudo-Clément mentionne cet usage. Il sera encore courant au IV^e siècle. Mais il apparaît comme très archaïque. Il était considéré comme réalisant la seule forme de mariage compatible avec la perfection de la vie chrétienne. Il a été sans doute en rapport avec le conseil donné aux époux chrétiens de vivre dans la chasteté en sorte que ce type de mariage s'est trouvé prendre un important développement. Il persistera chez les gnostiques²⁶.

Ces tendances apparaissent comme liées au judéo-christianisme. En effet, on les trouve d'abord dans les milieux palestiniens. Le portrait de Jacques, que nous a donné Hégésippe, montre en lui un ascète, qui s'abstient de vin et ne s'oingt pas d'huile (*H. E.*, II, 23, 5). Les mêmes traits se retrouvent chez les ébionites. Mais d'autre part ces tendances ne sont pas conformes au judaïsme officiel. Il y faut voir une fois de plus l'importance dans le christianisme originel des tendances latérales du judaïsme²⁷. En effet l'ascétisme caractérisait les esséniens. Nous savons par Philon qu'ils gardaient la virginité. Ainsi ce courant paraît caractéristique du judaïsme essénisant. Nous ne nous étonnerons pas de le trouver en particulier en Égypte, à Édesse, chez Hermas, précisément là où nous avons rencontré une influence essénienne.

Il semble en relation, comme l'a montré Peterson, avec l'identification dans le milieu essénien du mauvais yezer, l'esprit du mal, et de l'instinct sexuel²⁸. La sexualité apparaît comme telle rattachée à un principe mauvais de l'homme. Dès lors on comprend d'autres aspects de l'ascétisme judéo-chrétien. L'usage des bains de purification, en dehors du baptême, que l'on trouve chez les ébionites et les elkasaites, mais qui paraît s'être rencontré ailleurs aussi, se rattache au même principe. Il a influencé la théologie du baptême chez certains auteurs chrétiens²⁹. Le passage sur « la fornication » dans le décret de Jérusalem, pourrait viser certains interdits sexuels et en particulier l'obligation des bains de purification³⁰.

Ces tendances rencontreront de l'opposition dans la seconde moitié du siècle. Denys d'Alexandrie écrira à l'évêque de Cnossos en Crète pour « l'exhorter à ne pas imposer aux fidèles le lourd fardeau de la continence comme obligation, mais de tenir compte de la faiblesse du grand nombre » (*H. E.*, IV, 23, 7). Mais Pinytos lui répondra en lui conseillant « de donner une nourriture plus solide au peuple sous-alimenté qu'il dirige » (23, 8). Denys interviendra dans le même sens auprès de l'évêque du Pont, Palmas (23, 6). Il reste que progressivement la position radicale ne sera plus le fait que des sectes hérétiques. Seule la Syrie orientale maintiendra l'encratisme judéo-chrétien. Clément d'Alexandrie montrera la pleine compatibilité du mariage et de la vie chrétienne.

Il consacre tout un livre des *Stromates*, le troisième, à défendre le mariage. Il y fait une critique de l'encratisme sous ses diverses formes, celui des Valentiniens, celui de Jules Cassien, celui de Tatien. Certes le Christ ne s'est pas marié. Mais Clément en donne des raisons d'une admirable profondeur : « Certains disent que le mariage est fornication et a été communiqué par le diable et qu'ils imitent le Seigneur, qui ne s'est pas marié. Ils ignorent la raison de cela. D'abord il avait sa propre épouse, l'Église ; ensuite il n'était pas un homme ordinaire, qui ait besoin d'une aide selon la chair ; il ne lui était pas nécessaire d'avoir des enfants (pour le continuer), demeurant éternellement et étant le Fils unique de Dieu³¹. » La virginité est sainte, quand elle a sa source dans l'amour de Dieu ³². Mais elle n'est pas bonne si elle procède du mépris du mariage. L'homme doit aimer sa femme d'un amour de charité, non d'un simple désir. La vie sexuelle n'implique

aucune impureté et Clément condamne l'usage juif des purifications après l'union sexuelle.

3. Le martyre

Le martyre apparaît comme la forme éminente de la sainteté chrétienne, d'après l'*Apocalypse* qui est toute entière consacrée à la gloire de « ceux qui ont lavé leur robe et l'ont blanchie dans le sang de l'agneau. C'est pour cela qu'ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire » (7, 13). Ceci se manifeste à la vénération dont il est entouré. S'il meurt, on considère qu'il entre aussitôt au Paradis, tandis que les autres morts attendent la Parousie (7, 9). Ses ossements sont objet de culte. Ainsi dans le *Martyre de Polycarpe* : « Nous recueillîmes ses ossements d'une plus grande valeur que les pierres précieuses, pour les déposer en un Heu convenable. C'est là que, dans la mesure du possible, nous nous réunirons dans la joie et l'allégresse, pour célébrer, avec l'aide du Seigneur, l'anniversaire du jour où Polycarpe est né à Dieu par le martyre » (xviii, 1-3). Nous sommes ici à l'origine du culte des martyrs. L'Eucharistie sera célébrée sur leur tombeau. S'ils survivent, ils sont dans la communauté l'objet d'une vénération toute particulière.

Le martyre apparaît d'abord comme conflit suprême avec Satan. Les témoignages sont nombreux, Hermas écrit : « Ceux qui ont été couronnés sont ceux qui ont lutté contre le diable et l'ont vaincu : ce sont ceux qui ont souffert la mort pour la Loi³³. » De même dans le *Martyre de Polycarpe* : « Le diable déploya contre les martyrs tous ses artifices, mais il n'en put vaincre aucun » (ni, 1). Le témoignage le plus remarquable ici est le *Martyre de Perpétue*. Dans une vision, elle se voit conduite à l'amphithéâtre et opposée à « un Égyptien, à l'apparence terrifiante, avec ses aides. De leur côté, des jeunes gens beaux, mes aides et mes soutiens, viennent à moi » (x, 6-7). Le combat est présidé par un homme d'une grandeur extraordinaire, dont la tête dépasse l'amphithéâtre, ayant une bande de pourpre sur la poitrine et tenant à la main un rameau vert avec des pommes d'or. Et il dit : « Si elle triomphe, elle recevra ce rameau » (9). La lutte commence. Perpétue est alors soulevée en l'air par l'Égyptien, mais elle lui saisit la tête : « Je me reculai alors et je compris que ce n'était pas contre les bêtes, mais contre le diable que je devais combattre » (14).

Victoire sur Satan, le martyre est configuration à la Passion du Christ. Mais il est aussi transformation en Dieu et configuration à la résurrection. Cette aspiration au martyre, comme voie vers la totale transformation en Jésus-Christ, qui apparaît déjà chez saint Paul, a trouvé sa plus haute expression dans l'*Épître aux Romains* d'Ignace d'Antioche. Dans aucun texte le martyre, comme participation mystique à la mort et à la résurrection du Christ et comme réalisation parfaite par le chrétien de son essence, n'apparaît davantage : « Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus. C'est lui que je cherche, qui est mort pour moi ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la Passion de mon Dieu... Il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais une eau vive qui murmure et dit au dedans de moi : Viens avec le Père³⁴. » On remarquera les expressions : « Mon enfantement approche » ; « quand je serai là, je serai un homme ». Ailleurs être martyr c'est devenir « vrai disciple³⁵ ».

Le martyre s'accompagne de phénomènes mystiques. Nous avons vu les visions que reçoit Perpétue dans sa prison. De même Polycarpe a une vision peu avant son martyre (xii, 3). Félicité répond à son gardien qui s'étonne de la voir gémir lors de son enfantement : « En ce moment, c'est moi qui souffre, mais alors un autre sera en moi, qui souffrira pour moi, parce que, moi aussi, je souffrirai pour lui » (xv, 6). De même Blandine « fut remplie d'une force à épuiser et à user les bourreaux » (*H. E.* v, 1, 18). Clément d'Alexandrie donne au gnostique, parvenu à l'union ordinaire avec Dieu, le nom de martyr (*Strom.*, iv, 14, 96). C'est là que repose la valeur démonstrative du martyre. Cette valeur démonstrative n'est pas liée à l'héroïsme manifesté par les martyrs. Il ne prouve pas la vérité du christianisme en montrant qu'il est une cause assez forte pour susciter des héros. Ceci, des causes humaines pouvaient le susciter. Mais il la prouve en attestant la présence de l'Esprit qui opère des œuvres dépassant la puissance humaine en faisant affronter la mort à des êtres fragiles qui ne sont pas des héros.

Mais le martyre n'édifie pas seulement l'Église par le témoignage. Il a une valeur rédemptrice. Il est une œuvre de charité fraternelle. Le martyr donne sa vie pour son peuple : « Polycarpe, comme le Seigneur lui-même, a patiemment attendu d'être livré, voulant ainsi, par cet exemple, nous apprendre à ne pas songer

simplement à nos propres intérêts, mais aussi à ceux du prochain. Car la marque d'une vraie et solide charité, c'est de ne pas chercher seulement son salut, mais celui de ses frères. » Ce dernier aspect de la théologie du martyre trouvera son docteur en Clément d'Alexandrie. Pour lui, le martyre est essentiellement la perfection de l'*agapé*, la plénitude de la charité : « Les Apôtres, à l'imitation du Seigneur, en vrais gnostiques et parfaits, donnèrent leur vie pour les églises qu'ils avaient fondées. Ainsi les gnostiques qui marchent sur les traces des Apôtres, doivent être sans péché et, à cause de leur amour pour le Seigneur, aimer aussi le prochain afin que, si quelque crise se présente, supportant les épreuves sans défaillance, ils boivent le calice pour l'Église. » Or c'est là la plénitude de la charité, qui est la perfection même : « Nous appellerons le martyre perfection (*teleiotes*), non parce qu'il est le terme (*telos*) de la vie de l'homme, mais parce qu'il manifeste la perfection de la charité. »

Alexandrie

La fin du second siècle voit l'hellénisme chrétien s'épanouir à Alexandrie. C'est d'abord dans le milieu juif que l'Église s'est constituée en Égypte, nous l'avons vu. Mais très tôt cependant la mission chrétienne a dû se tourner vers les païens. L'*Évangile des Égyptiens* l'atteste. Toutefois ce milieu païen présentait deux aspects. D'une part il y a la campagne, avec sa population paysanne. Malgré l'hellénisation de l'Égypte, le vieil égyptien démotique continuait d'y être parlé. C'est au second siècle que semble avoir été créé l'alphabet copte, qui utilise des caractères grecs pour transcrire une langue qui ne l'est pas. C'est dans cet alphabet que sont écrits les ouvrages gnostiques chrétiens retrouvés à Nag Hammadi. Certains de ces ouvrages datent du second siècle. Us semblent bien avoir été écrits directement en copte. Ceci impliquerait donc qu'il y a eu un christianisme copte, orthodoxe et hétérodoxe, au second siècle, et que c'est peut-être dans ce milieu que l'écriture copte a été créée.

Mais sur ce christianisme copte, qui manifestera une étonnante vitalité au IV^e siècle, nous n'avons à notre époque aucun document. Par contre il y a un autre milieu, sur lequel notre documentation est beaucoup plus riche, c'est celui des milieux urbains d'Alexandrie. Ici l'hellénisation du vieux paganisme égyptien avait été complète. Les anciens dieux avaient pris des noms grecs. Horus avait été identifié à Apollon, Amon à Zeus, Ptah à Héphestos, Toth à Hermès, Osiris à Dionysos. Alexandrie était devenue le principal foyer de la culture hellénistique. L'industrie du papyrus, l'existence d'une célèbre bibliothèque donnaient à la vie culturelle une solide assise économique et un équipement intellectuel incomparable. La position géographique, qui faisait de la ville un carrefour de civilisations, y façonnait un libéralisme religieux qui favorisait les propagandes et les prosélytismes. Le christianisme y trouvait un climat exceptionnellement favorable.

Alexandrie va ainsi jouer à la fin du second siècle et au début du troisième un rôle important dans l'histoire de l'Église. C'est là que le christianisme, venu d'un milieu sémitique, va achever de faire son éducation grecque en même temps que l'hellénisme achèvera d'y faire son éducation chrétienne. Alexandrie sera le pôle de la culture chrétienne, comme Rome est le pôle doctrinal. Ceci sera vrai dans un double domaine. D'une part, au niveau de la vie chrétienne ordinaire, c'est à Alexandrie que nous voyons les mœurs chrétiennes, héritées de l'Église primitive, se dégager de leur expression juive et assumer le meilleur de l'humanisme hellénistique. Par ailleurs au niveau de la culture, c'est à Alexandrie que le christianisme assume l'héritage de la rhétorique et de la philosophie antique et que s'élabore ainsi cet hellénisme chrétien qui sera le miracle de l'histoire humaine.

De ce christianisme hellénisé nous avons un témoin éminent en Clément d'Alexandrie. Nous savons peu de choses de sa vie. L'hypothèse de sa naissance à Athènes ne repose que sur une tradition d'Épiphane, qui la présente lui-même comme douteuse. Sa familiarité avec les courants de pensée et les formes de vie d'Alexandrie rend plus vraisemblable qu'il soit alexandrin d'origine. Son nom, Titus Flavius Clemens, est latin. Mais on rencontre alors fréquemment des noms de ce genre dans l'Orient grec. Il était né d'une famille païenne et se convertit. Nous savons par le début des *Stromates* qu'il voyagea en Grande-Grèce, en Grèce, en Syrie, en Palestine. De retour à Alexandrie, il y fut le disciple de Pantène. Il lui succéda dans son enseignement vers 190. Il était presbytre de l'église d'Alexandrie. Il quitta Alexandrie pour Jérusalem où il se trouve vers 215, lors de l'installation de l'évêque Alexandre, qui le charge d'une mission auprès de l'église d'Antioche. Deux de ses ouvrages, le *Pédagogue* et les *Stromates*, sont notre principale source pour le christianisme alexandrin de cette époque.

1. L'héritage de la Grèce.

Le grand caractère du courant alexandrin est l'alliance de l'Évangile et de la culture grecque. Cette alliance avait déjà été réalisée dans le passé pour l'Ancien Testament par les juifs d'Alexandrie et en particulier Philon. Clément n'est pas le premier à avoir utilisé la littérature du judaïsme hellénistique. Les pseudépigraphes juifs sont connus des Apologistes. Ils citent les discours orphiques ou les *Oracles sibyllins*, le Pseudo-Euripide, le Pseudo-Sophocle et le Pseudo-Homère. Mais je ne vois pas qu'on ait établi une véritable allusion à Philon chez Justin ou chez Irénée. Et le philonisme de l'*Épître aux Hébreux* reste très problématique, quand on sait combien Philon est l'écho de toute une littérature que nous avons perdue. Au contraire avec Clément nous sommes en présence d'une utilisation certaine de Philon, avec des citations explicites, avec l'application d'une même méthode exégétique.

Ceci est important du point de vue de l'école alexandrine. Il y a une continuité entre le christianisme et le judaïsme alexandrins. C'est à Alexandrie que Philon est né, qu'il a prêché et enseigné. Son esprit est typiquement alexandrin. Clément fait passer cet esprit dans la tradition chrétienne. Jusqu'à Clément l'exégèse chrétienne est dans le prolongement de l'exégèse du judaïsme palestinien. C'est une exégèse prophétique, apocalyptique, typologique, qui cherche des correspondances entre les réalités de l'Ancien Testament et celles de la Nouvelle Alliance. Nous trouvons cette exégèse chez Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, chez Irénée, chez Méliton. Elle se continue chez Hippolyte et chez Tertullien.

Avec Philon nous sommes en présence de tout autre chose. L'hellénisme des temps contemporains du Christ avait élaboré une exégèse d'Homère et d'Hésiode, qui donnait aux histoires de la mythologie une signification symbolique¹. On retrouvait dans les histoires des dieux les forces de la nature, ou les puissances de l'âme, ou les mystères de la métaphysique. Nous possédons la *Theologia Graeca* du stoïcien Cornutus au premier siècle de notre ère. Maxime de Tyr use abondamment de ces allégories. Philon a appliqué la même méthode aux textes du *Pentateuque* et pour les mêmes raisons : afin de dissiper le scandale d'une législation périmée ou d'histoires scandaleuses et naïves.

Clément use toutefois de la méthode avec discrétion. Dans son œuvre les sources diverses sont faciles à démêler. Emprunte-t-il à Philon une allégorie sur Sara et Abimélech, il donne d'abord l'interprétation philonienne, puis il en élabore une autre plus christologique. On peut dire qu'il fait appel à Philon comme à une des richesses de la culture alexandrine. Mais son exégèse reste profondément dans la ligne typologique ou gnostique, c'est-à-dire dans le prolongement de la tradition catéchétique ou de la tradition de Pantène. C'est Origène qui fera de l'allégorie philonienne un élément de son exégèse moralisante de l'Écriture.

L'influence de Philon sur Clément ne se ramène pas à l'usage de l'allégorie. Le dessein de Philon avait été de mettre l'ensemble de la culture profane, de l'ἐγκύκλιος παιδεία (*encyclios paideid*) au service de l'intelligence de la Bible. Il avait posé le principe, dans son traité *de Congressu eruditionis gratia*, de la nécessité de la culture profane comme préparation à la science de l'Écriture. Et en fait ce sont les diverses techniques scolaires de l'hellénisme qu'il utilise pour son exégèse. Cela commence avec la grammaire, l'importance donnée aux étymologies. Puis c'est l'usage de l'amplification rhétorique. Le raisonnement dialectique vient ensuite pour dégager la pensée. Les sciences diverses, arithmétique, musique, physique, astronomie, sont fréquemment utilisées, en particulier la symbolique des nombres.

Cette entreprise de Philon est reprise par Clément, sans doute à la suite de Pantène. Origène la continuera dans le *Didascalée*. Certes nous avons ailleurs vu Justin ouvrir une école. Mais il s'agissait seulement de conférences analogues à celles que donnaient les philosophes d'alors. L'entreprise de Clément est de toute autre envergure. Elle apparaît dans le prolongement de celle de Philon. On peut se demander dans quelle mesure le judaïsme alexandrin au temps de Clément connaissait encore un enseignement qui continuait celui de Philon et dans quelle mesure Clément a pu s'en inspirer ?

De l'ensemble des disciplines qu'il met au service de l'intelligence de l'Écriture, il est clair que pour Clément la plus importante est la philosophie. Il énumère les différentes utilisations qu'elle peut présenter. Elle permet de démasquer les erreurs des philosophes. Elle aide à préciser le contenu de la foi. Mais surtout elle fait passer de la connaissance naïve à la connaissance scientifique (*épikèsmè*.) Sur le plan philosophique c'est là ce qui constitue la recherche (*τῆτέσις*). Celle-ci part de données communes, mais en les rattachant à des principes certains, elle permet de transformer la simple opinion en certitude (*gnosis*). Ce passage constitue à proprement parler la démonstration. Ces principes sont exposés par Clément dans le VIII^e livre des *Stromates*, qui sont un petit traité de méthode philosophique, inspiré d'Antiochus d'Ascalon.

Ces principes, Clément les transpose au donné de la foi. Le point de départ est constitué par les faits que présente l'Écriture. Les premiers principes sont les vérités révélées essentielles. La recherche consistera à rattacher aux vérités fondamentales les diverses données de l'Écriture, qui deviendront alors objet de science théologique. On aura passé ainsi de la foi à la gnose. Ce passage est la démonstration (*apodeixis*) scripturaire. Ces textes de Clément sont fondamentaux. On peut dire qu'il pose les fondements de la méthode théologique. Chez Philon, il y avait un danger de réduction rationnelle. Chez Clément il y a seulement application d'une méthode à un donné qui est purement révélé.

On remarquera que Clément appelle gnose la connaissance scientifique résultant de la démonstration. Il appelle également gnose la connaissance des secrets révélés par l'apocalyptique. Ce parallélisme est bien caractéristique du moment qu'il représente. On peut dire que le grand caractère de la méthode est l'équivalence. Comme il y a parallélisme entre l'allégorisme Stoïcien et la typologie biblique, il y a parallélisme entre la gnose philosophique et la gnose apocalyptique. De même verrons-nous Clément établir des équivalences entre les épisodes bibliques et les mythes d'Homère. Il cherchera des équivalents dans les contenus comme dans la méthode. La démarche scientifique du judéo-christianisme se juxtapose chez lui à son équivalent gréco-latin. Elle ne s'y transpose pas encore.

2. Le monde des images.

Clément n'est pas le premier des chrétiens à s'être posé la question des rapports de la philosophie et de la révélation. Justin l'avait fait avant lui. Clément reprend certains de ces thèmes de Justin : participation en tout esprit à la raison qui est le Verbe lui-même, emprunts des philosophes à la révélation. Mais il développe une théorie qu'il paraît le premier à introduire, celle d'une inspiration divine donnée à certains hommes privilégiés parmi les païens. La comparaison est faite à plusieurs reprises par Clément. Il y a une préparation évangélique dans le monde païen.

Mais qui sont ces philosophes ? Clément critique ses contemporains. Fait-il une histoire du développement de la philosophie ? Il commence par Orphée, Linos et les plus anciens poètes. Il mentionne Homère et Pythagore parmi les inspirés. Il va plus loin. La philosophie ne vient pas des Grecs. Les plus anciens philosophes ont été barbares de race ou ont étudié auprès des barbares. C'est donc chez ceux-ci que la philosophie a d'abord fleuri. Elle s'est manifestée selon les races : ceux qui en ont été les initiateurs sont « les Prophètes d'Égypte, les Chaldéens d'Assyrie, les Druides de Gaule, les Mages des Perses, les Gymnosophistes de l'Inde ».

Nous sommes en présence d'une conception remarquable de l'histoire de la pensée². Elle est purement traditionaliste et positive. A l'origine, Dieu a communiqué par les anges à chaque race, par Intermédiaire d'un inspiré, une certaine sagesse. Cette sagesse primitive a été progressivement dégradée. L'histoire de la philosophie n'est pas celle d'un progrès, mais celle d'une décadence. C'est à l'origine que l'on trouve les vérités à l'état pur, telles que Dieu les a communiquées. Parmi ces sagesse, Clément met bien entendu particulièrement en relief celle des Hébreux. Mais il reconnaît une valeur parallèle aux autres. C'est cette sagesse, cette vraie philosophie, que le Christ est venu restaurer.

Cette conception, Clément ne l'a pas inventée. Elle correspond à tout un courant de la pensée de son temps. Après Aristote, la conception d'un progrès de la philosophie fait place au sentiment d'une décadence. Ces vues sont développées au début du premier siècle avant notre ère par le stoïcien Posidonius et par le platonicien Antiochus d'Ascalon, dont nous avons vu l'influence sur Clément. Ces vues se retrouvent au second siècle de notre ère chez les philosophes avec qui Clément présente des affinités, comme Maxime de Tyr et Numénios d'Apamée. On remarquera que tous ces philosophes sont pdestiniens ou syriens. Ils représentent un courant différent du moyen-platonisme, plus scolaire, d'Albinos ou d'Atticos, auxquels Justin se rattache davantage³.

Cette conception d'une révélation faite aux sages des nations, parallèle à celle des juifs, venant s'ajouter à la théorie des emprunts faits par les grecs aux juifs, va amener Clément à souligner bien plus que ne le faisait Justin le parallélisme entre la Bible et les poètes grecs, en particulier Homère et Hésiode. Ce sont en effet pour Clément des hommes divins, inspirés de Dieu, et qui ont enseigné sous forme d'histoires de hautes

doctrines. On pourrait multiplier les exemples : la description du monde sur le bouclier d'Achille est parallèle au récit de la création du monde dans la *Genèse* ; l'histoire de Téthys et d'Océan correspond à la séparation des eaux et de la terre de *Gen.*, I, 79 ; la création d'Ève est mise en parallèle avec celle de Pandore ; le récit du déluge est rapproché de celui de Deucalion, et l'histoire de la tour de Babel de celle des géants entassant Pélion sur Ossa. La chute de Phaéton est rapprochée de la chute des anges de *Gen.*, 6, 1.

La comparaison s'étend aux personnages des deux histoires : Jacob dormant la tête sur une pierre est rapproché d'Ulysse consolidant son lit avec une pierre ; les filles de Jéthro près du puits évoquent Nausicaa se rendant au lavoir ; la femme de Lot changée en statue de sel rappelle Niobé changée en pierre. Certains thèmes sont particulièrement soulignés avec le parallélisme de Minos, le législateur des Crétois et le confident de Zeus, et de Moïse, le législateur des Juifs sur la montagne du Sinaï. David est rapproché d'Orphée, l'un et l'autre citharistes, au début du *Protreptique*. Et ici la scène s'élargit : car Orphée et David sont à leur tour figures du Christ. Ainsi les équivalences se déploient sur trois plans.

Dans ces subtiles équivalences, la nature artiste de Clément se manifeste. Ce sont des analogies d'attitudes, de formes. David apparaît sous les traits d'Orphée, le Christ sous ceux d'Hercule. Nous saisissons le mouvement qui à la même époque suscite des œuvres d'art, juives et chrétiennes, où les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament sont représentés sous les apparences des personnages de la mythologie : ainsi Jonas dormant sous le ricin à la façon d'Endymion sous le chêne, ainsi le Bon Pasteur comme un Orphée portant la brebis, ainsi David, dans la synagogue de Durâ-Europos, sous les apparences d'Orphée.

Mais l'intérêt de Clément est que ces transpositions ne sont pas comme de simples adaptations. Il en apporte une justification plus profonde. C'est l'unique Verbe qui a distribué à chaque nation par l'ange qui lui est préposé la forme de sagesse qui lui est propre. Cette sagesse une dans son principe est multiforme dans sa présentation. Que ce même Verbe se manifeste à nouveau dans le Christ, le même dessein subsiste. La révélation du Christ se distribue dans les formes propres des diverses cultures. Si le christianisme se répand dans le monde grec, il doit dépouiller sa forme sémitique pour revêtir une forme hellénistique. Il doit parler la langue de Platon et d'Homère ; il doit prendre les attitudes d'Hermès et d'Ulysse.

Ceci, qui est vrai au niveau des images et des symboles, l'est aussi au niveau des mœurs. L'esprit de l'Évangile vient y animer les mœurs de la cité alexandrine. L'esprit est celui de l'Évangile, mais les formes d'expression ne sont plus celles de Palestine. Ce sont les mœurs grecques qui s'évangélisent, en même temps que l'Évangile s'hellénise. Et il n'y a pas trace de syncrétisme. L'Évangile reste l'Évangile. Mais ses formes d'expression ne sont plus les mêmes. Il est permis de porter des bijoux ; mais il faut que les symboles qu'ils présentent puissent être interprétés en sens chrétien : un navire, un poisson, une colombe. Les bains sont utiles avec mesure. Le sport est recommandé aux hommes. L'usage modéré du vin est louable.

Nous sommes loin des tendances encratites du milieux palestinien primitif. Clément d'ailleurs en est conscient. Il attaque Tatien et sa sévérité sur le mariage. Il n'admet pas la condamnation de l'usage du vin. Il veut créer un type de chrétien en rapport avec l'idéal hellénistique de l'homme. Il n'a aucune complaisance pour ce que l'Évangile pourrait charrier avec lui de juif. Il faut laisser ce vieux vêtement. Le processus d'arrachement sociologique au judaïsme, d'abord si laborieux, et qui était loin d'être achevé, c'est à Alexandrie qu'il s'accomplit alors. Il ne s'agit même plus d'un arrachement. Le vêtement juif tombe comme une peau morte. Et un chrétien nouveau apparaît, semblable par tout son extérieur à n'importe quel autre alexandrin, ayant même vêtement, même langage, même mœurs, comme le disait admirablement *l'Épître à Diognète*. Mais il est animé d'un autre esprit.

Un mot résume cela pour Clément : le christianisme est la vraie philosophie, la vraie sagesse. En lui se réalise l'idéal promis par les sages de la Grèce. Clément les connaît. Il a lu Épictète et Musonius. Il connaît les vertus du sage, *apatheia*, *parrhèsia*. Mais pour lui c'est dans le chrétien qu'elles se réalisent. Le chrétien idéal, tel que les *Stromates* en font le portrait, est bien conforme à l'Évangile, mais il n'a plus du tout l'allure d'un prophète palestinien. Il ressemble par l'extérieur au sage stoïcien. Mais un autre esprit est en lui. Ce n'est pas seulement dans l'attitude extérieure, c'est dans la forme intérieure que le chrétien hellénisé surgit pour la première fois dans l'œuvre de l'alexandrin.

3. Gnosticisme et Hellénisme.

Le passage d'une expression sémitique à une expression hellénistique n'est pas seulement le fait des représentants de la Grande Église. Il constitue une donnée générale de l'époque que nous étudions et nous le rencontrons aussi bien dans les sectes hétérodoxes. C'est tout l'ensemble du christianisme à la seule exception de la Syrie orientale, qui passe alors à la culture grecque. Ceci est vrai éminemment du gnosticisme. Celui-ci ne contient pas originellement d'hellénisme. Valentin et Basilide inaugurent à Alexandrie l'usage de la philosophie. Avec les disciples occidentaux de Valentin, Ptolémée et Héracléon, s'achève la transformation et le gnotitisme devint un système philosophique. Avec les disciples occidentaux de Valentin, Ptolémée et Héracléon, s'achève la transformation. Le gnosticisme devint un système philosophique. Le passage était facile va exprimer son dualisme, tout différent d'origine, à travers ces catégories.

Nous sommes d'ailleurs en présence d'un phénomène général de l'époque. Dans l'Alexandrie cosmopolite, les grands courants religieux du monde antique rencontrent la culture grecque. C'est l'époque où apparaît l'hermétisme, qui est une hellénisation de l'antique religion égyptienne. Les *Oracles chaldaïques* sont un phénomène analogue en ce qui concerne les religions de Chaldée. On peut dire aussi bien que l'Orient envahit le monde gréco-romain ou que la culture gréco-romaine envahit l'Orient. En réalité les deux affirmations ne sont pas sur le même plan. Sur le plan religieux, ce sont les religions orientales qui triomphent ; sur le plan culturel l'hellénisme. Il en est ainsi pour le gnosticisme. Il n'est pas plus une hellénisation du christianisme, comme le pensait Harnack, d'une orientalisation de l'hellénisme comme le pensait Reitzenstein. Il s'agit d'un courant religieux déterminé, né aux frontières du judéo-christianisme, et qui s'hellénise en même temps que celui-ci ⁴.

Le fond philosophique où puisent les gnostiques est le même que celui des apologistes chrétiens, des auteurs hermétistes : c'est le moyen-platonisme⁵. La démonstration en a été maintenant faite. Valentin, Clément, le Pseudo-Hermès appartiennent à un même courant intellectuel, qui est platonicien. Mais sur certains points les gnostiques sont des précurseurs. Déjà Basilide sait user de la distinction aristotélicienne entre la privation et la négation ⁶. Son fils Isidore donne un tour plus philosophique à la doctrine. On a relevé l'usage fait par Héracléon des catégories aristotéliennes⁷. Elles donnent une remarquable rigueur à sa pensée. Les chrétiens seront longtemps en défiance à l'égard de cette « technologie ». Ce sont les ariens qui l'utiliseront encore au début du ^{ve} siècle. Elle ne commencera à être utilisée vraiment qu'avec le renouveau aristotélicien de la fin du ^{iv} siècle.

Sur un autre point les gnostiques ont précédé les chrétiens : l'usage d'Homère, tel que l'exégèse allégorique des néo-pythagoriciens et des platoniciens l'avait interprété. Irénée écrit des valentiniens qu'Homère est « leur prophète propre⁸ ». Hippolyte accuse les simoniens de puiser dans le poète grec leurs propres théories⁹. En fait ceux-ci donnent un rôle important à Hélène, s'intéressent au symbolisme du μῶλυ (*môlu*) donné par Homère à Ulysse. Mais justement les deux épisodes sont commentés dans le même sens par Maxime de Tyr et Hélène apparaît dans les Stucs de la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure, comme un symbole de l'âme délivrée¹⁰. De même pour les Valentiniens. Irénée nous a conservé un centon de vers homériques composé par eux et qui concernent Ulysse et Hercule. Les deux personnages sont également associés chez Maxime de Tyr ¹¹. Cet usage d'Homère prendra des proportions considérables chez les Naasséniens, les Pérates et le gnostique Justin.

Une preuve indirecte de l'action de la philosophie grecque sur les gnostiques nous est donnée par les hérésiologues. Irénée et surtout Hippolyte cherchent l'origine des diverses branches du gnosticisme dans les écoles philosophiques grecques. Il est piquant de constater qu'Hégésippe les rattachait aux différentes sectes juives. C'est plutôt ce dernier qui a raison. L'affirmation d'Irénée et d'Hippolyte, peu favorables l'un et l'autre à la philosophie, a pour but de discréditer les sectes gnostiques. Elle est essentiellement polémique. Mais, pour pouvoir être faite, elle devait présenter une certaine vraisemblance. Elle indique donc indirectement que les sectes gnostiques qu'ils énuméraient avaient fait des emprunts aux écoles philosophiques grecques ¹². Mais le gnosticisme sous ce revêtement restait lui-même. En son fond il n'a pas été plus influencé par l'hellénisme que le christianisme. Plotin, qui s'y connaissait, avait parfaitement raison, quand il y voyait une forme de pensée profondément antipathique à l'hellénisme.

Ce processus d'hellénisation n'a pas affecté seulement le gnosticisme, mais aussi les autres sectes marginales du christianisme. Au prophétisme de Montan a succédé le talent littéraire de Proclus qui suscite l'admiration de Tertullien. Les marcionites discutent pour savoir s'il y a un, deux ou trois principes. Leurs écoles opposées sont des didascalées. Apelle, le chef de la première, avait composé un livre de *Syllogismes* qu'a utilisé Origène (*H. E.* v, 13, 1-9). Le monarchianisme populaire de Noët prend une forme plus philosophique chez ses disciples. De même l'adoptianisme de Théodote le corroyeur. L'auteur de l'*Adversus Artemonem* cité

par Eusèbe accuse ses disciples, Asclépiodote et Théodote le banquier, d'abandonner les Écritures pour découvrir les syllogismes, d'admirer Aristote et Théophraste et d'abuser ainsi des arts profanes (28, 14-18). De nouveaux types d'hérésies apparaissent comme celle d'Hermogène à Antioche, qui sont proprement philosophiques ¹³.

Le demi-siècle qui va de 150 à 200 marque ainsi un tournant décisif du christianisme. La situation juridique des chrétiens reste précaire. Les calomnies populaires continuent de les poursuivre. Des persécutions séviront encore contre eux. Mais ils sont sortis du ghetto où on voulait les enfermer. Il n'est plus question désormais de voir en eux une petite secte orientale. Comme le dira Tertullien, ils remplissent le forum, les bains, les marchés, les écoles. Ils n'ont aucune raison de se couper d'une civilisation qu'ils aiment. Us n'en refusent que les perversions. Les violences de l'apocalypse judéo-chrétienne, les outrances de l'encratisme ne sont pas entièrement éteintes. Mais elles ont déjà une allure archaïque. Un type nouveau de chrétien est né qui prétend unir les valeurs de l'hellénisme et la foi du chrétien. Il va susciter les grandes figures du début du III^e siècle.

L'Occident sous les Sévères

Le dernier des Antonins, Commode, assassiné en 193, laissait l'Empire dans un état d'anarchie redoutable. C'est un Africain, Septime-Sévère, qui prit le pouvoir. Le temps des empereurs philosophes était révolu. Sévère est un administrateur qui rétablit l'ordre dans l'Empire. Les rapports de l'Empire et de l'Église vont prendre un nouveau tour. Sévère n'a pas pour les chrétiens l'antipathie intellectuelle d'un Marc-Aurèle. Son mariage avec Julia Domna, fille du grand-prêtre d'Émèse, ouvrira l'Empire aux religions orientales. Il aura des chrétiens dans son entourage. Mais il a de l'Empire une conception autoritaire. Or si certains chrétiens sont favorables à une entente avec la cité romaine, d'autres restent partisans d'une attitude plus intransigente. Un conflit va s'ensuivre, qui constituera une étape dans la limitation réciproque des sphères de l'Église et de l'Empire ¹.

1. L'édit de sévère.

Les dernières années du second siècle et le début du troisième présentent une étonnante recrudescence des espérances apocalyptiques dans le christianisme. C'est un nouveau sursaut du messianisme judéo-chrétien originel, avec son orientation vers le retour imminent du Christ et son appel à un ascétisme intégral. Ces tendances s'expriment d'abord dans le montanisme. Le règne de Sévère est celui où la propagande montaniste se répand en Italie, et en Afrique. Proclus, vénéré par Tertullien, exerce son apostolat à Rome, sous le pontificat de Zéphyrin (199-217). Eschine y représente un autre courant du mouvement. En Afrique, Tertullien sera gagné au montanisme, vers 207. Le montanisme se présente comme le parti des martyrs. Il est vrai que le mouvement a connu ses martyrs. Les montanistes y voyaient la marque de l'authenticité de leur inspiration. Leurs adversaires en sont eux-mêmes témoins, puisqu'ils essaient de contester non l'existence de ces martyrs, mais leur valeur de preuves. Ainsi l'anonyme antimontaniste cité par Eusèbe remarque que d'autres hérésies, les marcionistes par exemple, ont des martyrs en grand nombre (*H. E.*, v, 16, 20). Il ajoute que, lorsqu'ils sont arrêtés avec des montanistes, les catholiques refusent d'entrer en communion avec eux, comme cela a eu lieu à Apamée du Méandre (15, 21). Apollonius conteste par ailleurs la valeur de certains de ces martyrs : un certain Alexandre, qui se faisait passer pour martyr, avait été condamné en réalité pour vol par le proconsul d'Éphèse Aemilius Frontinus (18-19).

Mais ce courant apocalyptique est beaucoup plus large que le montanisme proprement dit. Le courant asiote avait gardé quelque chose du millénarisme². En Afrique, Tertullien, dès sa conversion au christianisme, bien avant sa conversion au montanisme, témoigne d'un christianisme exalté³. Et ceci précisément juste avant l'édit de Sévère. Dans son traité *Ad Martyres*, qu'une allusion à la défaite de Clodius Albinus par Septime-Sévère permet de dater sûrement de 197, il encourage quelques chrétiens emprisonnés, en leur montrant qu'ils sont engagés dans le combat contre les puissances démoniaques. Et l'*Apologétique*, qui est de la même époque, témoigne d'un christianisme qui ne veut aucune compromission.

On remarquera d'autre part que la fin du second siècle et le début du troisième sont l'époque où fleurissent les *Actes des Apôtres* apocryphes. Le premier témoignage que nous ayons sur les *Actes de Paul* est celui de Tertullien. Il rapporte, dans son *Traité sur le Baptême*, que l'ouvrage a été écrit récemment par un prêtre d'Asie. L'écrit de Tertullien est des environs de 200. Les *Actes de Paul* sont donc des environs de 190. Ils exaltent les combats de Thècle et de Paul contre leurs persécuteurs. L'idée centrale est celle du conflit entre le

culte du Christ et celui de l'empereur. On y rencontre, comme dans le montanisme, le prophétisme des femmes et l'exaltation de la virginité.

Les mêmes traits se retrouvent dans les autres *Actes*⁴. Les *Actes de Pierre* prêchent la séparation des époux et se terminent par le récit du martyre de Pierre, précédé du célèbre épisode du « Quo Vadis ? » L'Eucharistie est faite avec du pain et de l'eau. Ces *Actes* doivent être d'origine phénicienne. Les *Actes de Jean* et les *Actes d'André* présentent les mêmes tendances : récit de martyres, exaltation de la virginité, séparation des époux. Toute cette littérature est apparentée au montanisme, mais représente cependant d'autres milieux. Il est en particulier vraisemblable qu'on y trouve l'influence de Pascétisme syrien⁵.

Un autre trait est le développement des *Actes des Martyrs*⁶. Certains sont les actes mêmes du procès, conservés par les chrétiens et divulgués par eux. C'est le cas des *Actes de saint Justin*, martyrisé à Rome en 165. Nous possédons aussi les *Actes des martyrs Scillitains* en Afrique. C'est le plus ancien document que nous ayons sur l'église d'Afrique. Leur martyre eut lieu sous Commode, le 17 juillet 180. D'autres actes des martyrs sont des récits composés à partir du souvenir des témoins. L'exaltation du martyre s'y affirme davantage. Dans ce genre rentre le *Martyre de Polycarpe*. Il est possible que la relation que nous possédons soit de l'époque de Septime-Sévère et soit l'écho des discussions autour du montanisme⁷. Les *Actes des martyrs de Lyon*, conservés par Eusèbe, sont de 178. Tout en glorifiant les martyrs, ils réagissent contre les tendances montaniâtes et Pénitence. Us se rattachent au même contexte⁸. Les *Actes de Perpétue et Félicité* seront au contraire le manifeste de Tertullien montaniste.

Cette littérature ne pouvait manquer d'agir sur la sensibilité chrétienne. Tertullien rapporte le cas de chrétiens se présentant en foule au tribunal du proconsul d'Asie Annius Antoninus et se faisant renvoyer par lui. Ceci avait lieu en 184 ou 185. Les exagérations que suscitait cette mystique amenait l'Église à intervenir. On désapprouve les chrétiens qui cherchent à provoquer les autorités contre eux.

Cette exaltation du martyre est en relation avec la croyance à l'imminence de la Parousie, qui apparaît en de nombreux points aux alentours de 200. Eusèbe mentionne un écrivain de cette époque, Jude, dont il dit qu'il écrivit sur les soixante-dix semaines de Daniel, en les faisant aboutir à la dernière année du règne de Sévère, c'est-à-dire en 203. « Il pensait, ajoute Eusèbe, que la parousie de l'Antéchrist, dont tout le monde parlait, approchait alors déjà, tellement la violence de la persécution troublait le plus grand nombre des esprits » (H. E., vi, 7). Hippolyte rapporte dans son *Commentaire sur Daniel* l'histoire récente d'un évêque syrien, partant dans le désert avec sa communauté à la rencontre du Seigneur, et celle d'un évêque du Pont, annonçant à la suite de visions que le Jugement dernier était pour l'année suivante⁹.

Plusieurs des œuvres d'Hippolyte se situent dans le même contexte, même si elles ne vont pas à de tels excès. Le *Commentaire sur Daniel* est de 203 ou 204, c'est-à-dire juste après l'édit de Sévère. Il correspond aux spéculations chronologiques sur les semaines d'années qui étaient liées à l'attente de la Parousie¹⁰. Le *Traité sur l'Antéchrist* qui est un peu antérieur, vers 200, répond aussi à ces réoccupations. Contre ceux qui faisaient coïncider la venue de l'Antéchrist avec la persécution de Sévère, il montre que Rome n'est que la quatrième des puissances annoncées par Daniel et donc que le temps de la Parousie n'est pas arrivé. Le contexte en est eschatologique.

Même Alexandrie ne paraît pas exempte de cette fièvre. Elle apparaît dans l'attitude du jeune Origène, telle que nous la décrit Eusèbe. Même faisant la part de ce qui relève de l'amplification de l'historien, même en observant que c'est pendant la persécution qu'Origène manifeste son zèle du martyre, il reste que ce comportement s'accorde trop bien avec le climat général du temps pour ne pas exprimer une vérité. Qu'il suffise de rappeler le texte d'Eusèbe : « Une telle passion du martyre s'empara de l'âme d'Origène, encore adolescent, qu'aller au devant du danger, bondir et s'élancer dans la lutte, lui était un plaisir » (H. E., vi, 2, 3). Et on sait l'épisode de sa mère, cachant ses vêtements pour l'empêcher de s'exposer au péril. Plus tard, lors de la persécution de Maximin, en 235, Origène exaltera l'idéal du martyre dans un écrit à son ami Ambroise.

On remarquera que Clément, qui vivait à Alexandrie, eut une toute autre attitude. Il quitta la ville, comme un certain nombre d'autres. Origène appartient à un autre milieu, plus marqué par les tendances eschatologiques. D'autres traits soulignent la différence. Eusèbe nous dit qu'Origène ne buvait pas de vin, durant toute une période de sa vie. Nous savons qu'il poussa son amour de la continence jusqu'à se faire eunuque. Tout ceci relève d'un état d'esprit très voisin de celui du montanisme. Aussi bien les positions d'Origène rappellent-elles le rigorisme de Tertullien et d'Hippolyte. Et sa position à l'égard de l'Empire est très semblable à la leur. Plus tard, il modifiera ces positions et tendra à une attitude plus mesurée. Mais sa jeunesse se situe dans le climat apocalyptique des années 200.

Il est remarquable qu'une pareille similitude d'attitudes se rencontre à la même date en Afrique, en Asie,

à Rome, à Alexandrie. C'est un même christianisme eschatologique qui s'exprime. Origène, Tertullien, Hippolyte ont une même indifférence à l'égard du destin de la cité terrestre. Ce qu'ils en espèrent, c'est le martyre, qui manifestera son incompatibilité avec la cité de Dieu. Avec lui la cité terrestre leur paraît déjà condamnée. Il est inutile d'assurer sa perpétuité en engendrant des enfants, d'assurer sa défense en s'enrôlant dans l'armée. Tout cela relève d'un monde périmé. La cité chrétienne, déjà présente et qui va être bientôt manifestée, demande la chasteté des anges et l'amour universel. Il faut avant tout ne pas faire de concessions.

Ce christianisme n'est pas tout le christianisme du temps. Et en particulier il n'est pas celui des évêques. On rencontre chez ceux-ci un souci plus grand du salut du plus grand nombre, la sollicitude du pasteur pour son peuple, la recherche d'un christianisme réaliste, le désir d'un accord avec les pouvoirs. Mais précisément Tertullien rompra avec l'Église pour fonder une secte de plus ; Hippolyte attaquera violemment l'épiscopat romain, Zéphyrin comme Caxte, et lui reprochera son laxisme et sa mondanité ; Origène sera éloigné par l'évêque d'Alexandrie Démétrius. Les motifs peuvent paraître différents. Le conflit est le même : celui d'intellectuels épris d'une Église idéale, avec des pasteurs conscients des conditions de l'Église réelle.

C'est ici que va intervenir le problème des rapports avec l'Empire. La situation des chrétiens dans les dernières années des Antonins s'était plutôt améliorée. Leur Statut légal restait le même, mais on évitait de les inquiéter. La dernière persécution avait eu lieu sous Marc-Aurèle. Commode, qui lui succède en 180, a des chrétiens dans son entourage : ainsi sa concubine Marcia, qui intervient en faveur de confesseurs, qui doivent être envoyés aux mines de Sardaigne, et obtient leur libération ; ainsi de hauts fonctionnaires comme l'adjoint au trésor Prosénès, dont on a retrouvé l'inscription funéraire, ou Carpophore, qui aura Calixte comme esclave. Quelques condamnations seulement marquent son règne : celle des martyrs scillitains en 180, celle du sénateur Apollonius entre 183 et 185 ¹¹.

Cette situation paraît continuée durant les débuts du règne de Sévère. Lui aussi a des chrétiens dans son entourage. Il se fait soigner par le chrétien Proculus. Il garde Prosénès dans sa charge. Il sait que les chrétiens l'ont soutenu en Asie dans sa lutte contre Pescennius Niger. Il n'hésite pas à protéger des chrétiens de famille sénatoriale contre la fureur populaire. Sévère apparaît en tout cela comme un réaliste. Les chrétiens sont maintenant une force avec laquelle il faut compter. L'administration ne doit pas se priver d'hommes valables, parce qu'ils sont chrétiens. Dans la mesure où les chrétiens servent l'État, ce qui est son unique souci, il est prêt à les protéger.

Pourtant, en 202, Sévère porte un édit interdisant le prosélytisme aux chrétiens, c'est-à-dire pratiquement empêchant la diffusion du christianisme. C'est là le premier acte juridique directement porté contre les chrétiens. Sévère cherchera à lui trouver des antécédents. Son jurisconsulte, Ulpien, collectionnera les décisions antérieures concernant les chrétiens. Ces décisions avaient surtout une signification négative : elles ne reconnaissaient pas au christianisme un droit d'existence légale. Mais elles ne s'opposaient pas à son existence et à sa diffusion. Seules des circonstances particulières pouvaient amener à arrêter les chrétiens. Ici au contraire il s'agit d'une mesure générale, imposant aux fonctionnaires de l'État de réprimer la progression du christianisme.

Il est difficile de ne pas mettre cette mesure en rapport avec le caractère apocalyptique du courant dont nous avons parlé. Et il faut reconnaître que Sévère pouvait avoir quelque raison de s'en inquiéter. Ne préoccupait-il pas les chefs de l'Église eux-mêmes ? Car il y avait dans ce mouvement des tendances qui étaient en contradiction avec sa volonté de rétablissement de l'Empire. Au moment où Sévère réformait les lois sur le mariage, cherchant à fortifier la famille, ces chrétiens condamnaient le mariage et appelaient tous leurs frères à la continence. Au moment où les frontières de l'Empire étaient menacées par les Parthes à l'est, par les Scots au nord et où il fallait mobiliser toutes les forces, les chrétiens invitaient à refuser le service militaire¹².

La répartition même des persécutions prouve que Sévère visait moins l'Église comme telle, que certaines tendances extrêmes. En effet les groupes atteints sont ceux qui se rattachent aux tendances messianiques. Il y a parmi eux des catholiques, mais aussi des hérétiques. Les montanistes ont été particulièrement touchés. Les marcionistes, dont les tendances ascétiques étaient connues et qui semblent avoir été influencés à cette date par le montanisme, le sont aussi. Et inversement, nous voyons deux catégories, bien opposées pourtant, rester à l'abri de la persécution. Ce sont d'une part les gnostiques, qui étaient notoirement antimillénaristes et projetaient leurs espérances dans le monde d'en haut¹³. Et par ailleurs nous ne voyons pas à cette date que les évêques aient été en général inquiétés.

On peut enfin remarquer que les mesures de Sévère visaient le prosélytisme juif en même temps que le prosélytisme chrétien. Elles ont été promulguées au cours d'un passage en Palestine. On peut se demander si la

recrudescence du messianisme chrétien n'a pas coïncidé avec un courant de messianisme juif, en particulier en Palestine et en Mésopotamie¹⁴. Les Juifs subissaient toujours impatiemment le joug romain. Les campagnes des Parthes au cours du second siècle ont pu susciter en eux l'espoir d'une délivrance. C'est au début du troisième siècle qu'à Dura-Europos sur l'Euphrate, la synagogue est ornée de peintures que nous avons retrouvées. Or à travers ces peintures, il semble que ce sont des espérances messianiques qui s'expriment¹⁵.

L'édit de Sévère va déterminer une persécution. Il reste qu'elle ne fut pas malgré tout très violente et qu'elle ne tarda pas à s'apaiser. Les successeurs de Sévère, Caracalla, Elagabale, Alexandre Sévère ne paraissent pas avoir urgé l'édit. En fait les deux centres sur lesquels nous sommes renseignés sont l'Égypte et l'Afrique. En Égypte, Eusèbe nous dit qu'en 202 des chrétiens étaient envoyés de partout à Alexandrie pour y être martyrisés. Nous savons que Leonide, le père d'Origène, fut décapité. Origène, malgré son jeune âge, fut chargé de la catéchèse parce que les autres étaient partis.

Les persécutions se prolongent durant les années suivantes, sous le préfet d'Égypte, Serbatianus Aquila. Eusèbe nous montre Origène assistant les chrétiens, qui avaient été arrêtés, en prison, au tribunal et jusqu'au lieu de leur martyre, suscitant contre lui la fureur des païens. Parmi ceux qui furent mis à mort, après avoir été instruits par lui, Eusèbe nomme Plutarque, frère d'Héracléon, qui devint évêque d'Alexandrie, Serenus, qui fut brûlé, Héradiide et Héron, qui étaient, le premier catéchumène, et le second néophyte ; un autre Serenus qui fut décapité. Du côté des femmes, Héraïs, catéchumène, « reçut le baptême par le feu » (*H. E.*, VI, 4, 3). Eusèbe s'étend surtout sur le martyre de Potamiène, qui fut, avec sa mère Marcella, brûlée, avec de la poix bouillante. Un païen, Basilide, auditeur d'ailleurs d'Origène, qui accompagnait Potamiène, se déclara chrétien, fut baptisé par les frères et décapité (5, 5-6).

On remarquera que les martyrs sont principalement des néophytes et des catéchumènes. Ceci paraît avoir été en rapport avec nature du décret de Sévère, qui interdisait le prosélytisme. Le délit condamné était de se préparer au baptême ou de le recevoir. La mesure était habile, car elle ne frappait pas les anciens chrétiens et elle devait rendre singulièrement circonspect pour l'admission au catéchuménat. C'est là donc ce qui explique le caractère dangereux de la charge de catéchiste. Elle était une violation directe de la loi. On comprend que la plupart s'y soient soustraits et qu'il ait fallu l'ardeur d'Origène pour accepter de l'assumer.

La même situation apparaît à Carthage. Ici nous sommes renseignés par Tertullien. Une première persécution eut lieu en 203, sous le procurateur Hilarianus. Les victimes furent le catéchiste Saturus, une néophyte, Perpétue, avec son esclave, Félicité, et quatre catéchumènes. La situation est singulièrement parallèle à celle d'Alexandrie. Mais ici le catéchiste est lui aussi mis à mort. Nous possédons les *Anes* de ces martyres. Ils sont sans doute de Tertullien. Ils manifestent d'ailleurs une tendance montaniaste très nette. On remarquera le rôle que jouent dans les *Altes* les trois visions de Perpétue. Elles sont un document incomparable sur l'imagerie chrétienne du temps.

Les règnes de Sévère et de ses successeurs présentent encore quelques autres cas de martyres. Mais il est difficile de savoir s'ils sont en relation avec l'édit ou s'ils sont seulement dans la continuation de la législation antérieure. C'est à cette époque que le martyrologe fixe en Gaule le martyre de saint Irénée. En Cappadoce, un évêque, Alexandre, qui devait plus tard devenir évêque de Jérusalem, est emprisonné. C'est en prison qu'il apprend, en 211, l'élection d'Asclépiade au siège d'Antioche¹⁶. A Rome, Eusèbe nous raconte l'histoire d'un certain Natalios que les adoptianistes gagnent à prix d'argent ; mais, parce qu'il avait confessé sa foi, le Christ ne permit pas qu'il restât dans l'hérésie. L'épisode paraît devoir être situé en 203 ; peut-être était-il néophyte et est-ce ici une application de l'édit. Tertullien nous rapporte enfin que sous Caracalla, le proconsul d'Afrique Scapula mit à mort des chrétiens, à la suite de dénonciations. Ceci paraît bien être la procédure ancienne.

2. Hippolyte et Calixte.

Nous avons vu ce qu'était l'église de Rome sous Victor (189-199). Deux tendances s'y affrontaient qui essayaient de gagner à eux les autorités ecclésiastiques. Le montanisme y exerçait une ardente propagande et y rencontrait de nombreuses sympathies. Même chez ceux qui n'étaient pas membres du groupe, il exprimait l'esprit du christianisme asiate. Les écrits de Jean et en particulier l'*Apocalypse* entretenaient l'image de la tension entre le pouvoir impérial et l'Église. La fin des temps était attendue comme imminente. Le climat de

persécution créé par Septime-Sévère allait donner à ce courant un renouveau de force.

Mais l'ensemble de la communauté n'est pas favorable au montanisme et au millénarisme asiatique. Aussi bien, en Asie même, a-t-il rencontré l'opposition des évêques. Praxéas paraît avoir été envoyé d'Asie à Rome pour mettre en garde contre la propagande montaniste. Éleuthère avait écouté les avis de Praxéas. Le successeur de Victor, Zéphyrin (199-217), paraît avoir été plus décidément hostile à ce courant. Il avait pour diacre Calixte, qui devait lui succéder (217-222). Le prêtre romain Caius allait même jusqu'à rejeter l'*Apocalypse*, où l'on voyait, non sans raison, une des sources du montanisme. En même temps qu'au montanisme, ces milieux étaient hostiles aux spéculations sur le Verbe. Ils s'en tenaient à une théologie archaïque, celle que nous trouvons chez Praxéas et chez Calixte. Mais cette théologie avait été gauchie dans un sens modaliste par Noët. Épigone avait apporté ces idées à Rome. Zéphyrin et Calixte ne se défièrent pas assez de ce dernier. C'est en quoi ils donnaient prise à des critiques.

C'est dans ce climat qu'apparaît Hippolyte. L'histoire de ce grand homme a été compliquée par la confusion faite entre lui et d'autres personnages qui portaient le même nom. Il faut le distinguer d'abord d'un évêque oriental, qu'Eusèbe nomme (*H. E.*, VI, 20, 2), sans indiquer son siège¹⁷ ; puis d'un martyr d'Antioche ; en troisième lieu d'un officier, témoin du martyre de saint Laurent et martyrisé avec lui, enseveli à l'Ager Veranus ; par contre, il me paraît, contre Hanssens, qu'on doit l'identifier à un prêtre romain, exilé avec le pape Pontien en Sardaigne en 235 et enseveli près de la Via Tiburtina¹⁸. Enfin, malgré les objections sérieuses développées par P. Nautin dans une série d'études¹⁹ ; il semble bien que ce soit sa statue qui ait été retrouvée près de la Via Tiburtina. Nautin fait valoir contre l'identification le fait que la liste des ouvrages mentionnés sur la statue ne coïncide pas avec celle des œuvres d'Hippolyte que nous possédons par ailleurs. La statue représenterait le prêtre romain Josipe, qui serait également l'auteur de l'*Elenchos contre toutes les hérésies*. L'écrivain Hippolyte serait un oriental.

Mais cette thèse ne paraît pas prévaloir contre la force des arguments qui favorisent l'identification. En premier lieu, il n'est pas étonnant que la plupart des œuvres d'Hippolyte ne soient pas sur la Statue. En effet le début de la liste manque sur la statue ; et par ailleurs la liste s'arrête aux ouvrages publiés vers 224, date de l'érection de la Statue, de peu postérieure au comput pascal qui y est gravé et qui commence en 222 : l'*Elenchos* en particulier, que Nautin attribue sûrement au personnage représenté, n'y figure pas. C'était certainement le cas d'autres ouvrages. La liste de la Statue ne contient donc que les ouvrages d'Hippolyte entre 210 et 224 environ. Elle suit l'ordre chronologique.

En second lieu les contacts entre les ouvrages mentionnés sur la statue et les œuvres certainement hippolytiennes sont si nombreux qu'ils peuvent difficilement être les œuvres de deux personnages et que P. Nautin est obligé de les expliquer par une influence de Josipe sur Hippolyte. Certains titres sont communs : *Sur les charismes*, la *Tradition apostolique*, la *Démonstration des dates de Pâques*, la *Table pascalle*, le traité *Sur l'Apocalypse*. D'autre part il y a relation certaine entre les *Chroniques*, mentionnées par la statue, et le *Commentaire sur Daniel*, qui est sûrement d'Hippolyte ; l'*Elenchos*, qui est sûrement de l'auteur représenté par la statue, et le *Contre Noët*, qui est sûrement d'Hippolyte. La précision plus grande des *Chroniques* et de l'*Elenchos* montre que la dépendance est de leur côté. Et cette différence s'explique mieux par l'évolution d'un même auteur que par la distinction de deux auteurs.

Il est donc possible de proposer une reconstitution de la vie d'Hippolyte. Il a dû naître vers 170. Ses premiers ouvrages, *Sur l'Antéchrist* et le *Commentaire sur Daniel* datent, comme nous l'avons déjà noté, de la persécution de Sévère. C'est également à cette époque qu'il publie une bonne part des ouvrages exégétiques que mentionnent Eusèbe et Jérôme. Il commence sa controverse contre Calixte vers 217 avec son *Résumé (suntagma) contre les hérésies*, dont le fragment *Contre Noët* est la fin. C'est alors que se situent les ouvrages de la partie conservée de la liste de la statue. Elle comprend encore deux ouvrages d'exégèse, la continuation de la polémique contre Calixte avec la défense de l'*Apocalypse*, la *Tradition apostolique*, la *Chronique*, le traité *Sur l'Univers*, l'*Exhortation à Sévérienne*. Elle correspond au pontificat de Calixte (217-222). Hippolyte est alors en conflit avec le pape.

Mais en 222, Urbain succède à Calixte. Hippolyte est chargé d'établir un comput pascal. La Statue qui le contient est dressée vers 224. Elle énumère les derniers ouvrages écrits par Hippolyte entre rétablissement du comput et l'érection de la statue, c'est-à-dire entre 222 et 224. Ce sont là *Démonstration des dates de Pâques*, les *Odes*, un traité *Sur la résurrection* adressé à Julia Mamaea, mère d'Alexandre Sévère, qui vient de devenir empereur en 222, un traité *Sur le bien et l'origine du mal*. Jusqu'à sa mort, en 235, Hippolyte publiera encore de nombreux ouvrages, mais qui bien entendu ne sont pas mentionnés sur la Statue. Il continue son œuvre d'exégète. Par ailleurs Hippolyte publie son *Elenchos contre les hérésies*. Cet ouvrage vise en particulier la

floraison à Rome sous Alexandre Sévère de sectes gnostiques, comme les naasséniens, dont l'hypogée du Viale Manzoni nous fait connaître l'existence. Il termine avec les elchasaïtes, dont Origène connaît à la même époque la propagande. Hippolyte en profite pour régler son vieux compte avec Calixte qu'il attaque violemment à propos de l'hérésie de Noët. Cette attaque a été facilitée par la réaction antimonarchienne sous le pape Pontien (230-235). En 234, Hippolyte réédite sa *Chronique*, dont la liste de la Statue plaçait une première édition avant 222, en tenant compte des calculs de son comput pascal et en la prolongeant jusqu'à la XIII^e année d'Alexandre Sévère. En 235, après l'assassinat de l'empereur, il est envoyé aux mines de Sardaigne avec son ami le pape Pontien et il meurt.

L'œuvre littéraire permet de dégager sa personnalité. Nous avons parlé de ses premières œuvres, inspirées par la persécution de Sévère. Par ailleurs il a laissé une œuvre exégétique considérable dont nous avons gardé une bonne partie : les *Bénédictfions d'Isaac et de Jacob*, les *Bénédictions de Moïse, David et Goliath*, le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, des *Homélies sur les Psaumes 1 et 2*. L'exégèse d'Hippolyte est éminemment traditionnelle. On n'y trouve pas trace de l'allégorie alexandrine. Elle est d'abord un témoin de la catéchèse romaine commune. Nous y rencontrons les types de délivrance, Daniel au milieu des lions, Jonas sauvé du monstre, les trois jeunes gens dans la fournaise, Joseph sauvé du puits, Suzanne au milieu des vieillards, qui sont par ailleurs ceux qui à la même époque commencent à orner les catacombes romaines²⁰.

De même en est-il de quelques grands symboles, que nous retrouvons aussi dans l'art romain du temps et qui sont l'écho de la, catéchèse. Ainsi la vigne spirituelle, dont les sarments sont les saints et les grappes les martyrs ; les vendangeurs sont les anges, le pressoir est l'Église, le vin est la force de l'esprit²¹. Ainsi le navire, figure de l'Église, qui traverse la mer du monde, comme l'arche de Noé celle du Déluge : les rames sont les églises, le Christ est le pilote, le mât est la croix. L'image était déjà chez Justin. Le détail se retrouve dans la catéchèse des *Homélies clémentines*, qui est du même temps. Ainsi encore le Paradis de l'Église dont les arbres sont les saints – ou le Christ soleil entouré des Apôtres comme des étoiles.

On remarquera les analogies de ces symboles et de ceux que nous trouvons dans les *Homélies clémentines*. Or celles-ci se présentent comme l'écho de la catéchèse pétrinienne. Nous avons une tradition exégétique qui n'est pas du tout celle d'Alexandrie, qui n'est pas non plus la catéchèse asiatic. Elle semble typiquement romaine. Ses origines juives sont évidentes. Les types de délivrance sont déjà ceux que l'on trouvait dans les prières d'intercession juives²². Les grands symboles sont ceux de la littérature judéo-chrétienne palestinienne et syrienne : le navire de l'Église est dans les *Testaments des Douze Patriarches*. Le chandelier à sept branches est l'un des symboles préférés du judaïsme contemporain, avec la vigne mystique.

Ceci pose alors la question de la *Tradition apostolique*. Hanssens a proposé d'y voir l'écho de la liturgie d'Alexandrie. Or Alexandrie est bien le seul milieu avec lequel Hippolyte n'a sûrement aucun contact. Il n'y a pas de raison de lui chercher une origine asiatic. Ailleurs, dans l'œuvre d'Hippolyte, les éléments catéchétiques et liturgiques apparaissent comme typiquement romains. Il serait étonnant que la *Tradition apostolique* fit seule exception. On objectera sa parenté avec la liturgie syrienne. Mais d'abord toutes les liturgies ont été importées d'Orient en Occident. De plus nous trouvons là plutôt une confirmation. Car précisément les éléments catéchétiques sont chez Hippolyte d'origine pétrinienne, c'est-à-dire ultimement syrienne. Ses affinités sont avec les *Homélies clémentines*. C'est sans doute la même chose pour la liturgie.

Mais en même temps, Hippolyte a des contacts avec la tradition asiatic. Photius rapporte qu'il se présentait, dans son *Abrégé contre les hérésies*, que nous n'avons plus, comme disciple d'Irénée. On trouve chez lui une théologie des rapports entre les deux Testaments qui est tout à fait irénéenne. Bien plus, il reprend en termes propres la doctrine de la récapitulation d'Adam par le Christ²³. D'autres traits nous rappellent l'Asie. La typologie de Joseph est caractéristique de Méliton et d'Irénée ²⁴. l'*Homélie sur la Pâque* s'inspire de celle de Méliton. Caractéristique enfin est Festime dans laquelle Hippolyte tient l'*Apocalypse*. Il en a défendu l'authenticité johannique. Il partage le millénarisme des Asiatic. Il croit à l'imminence de la fin des temps. On notera enfin que son hostilité à la philosophie dans l'*Elenchos* et, dans la mesure où il l'a utilisé, sa préférence pour le Stoïcisme sont dans l'esprit de Méliton.

Ainsi l'image d'Hippolyte nous apparaît. Il se rattache à la tradition romaine. Son œuvre est typique de la catéchèse. Par là se confirme donc la tradition qui voit en lui un presbytère romain. Son intérêt pour la liturgie va aussi dans ce sens. Il est un témoin précieux de la liturgie romaine. Mais l'église de Rome est divisée à ce moment entre deux tendances. Elle est agitée par un courant apocalyptique. Ce courant se rattache à des caractères anciens de l'Église. C'est là que le prophète Hermas a prêché. On entretient le culte des martyrs Pierre et Paul. Et ces tendances traditionnelles sont activées par la propagande montaniste. Par ailleurs il y a un autre courant également traditionnel, que l'on trouve principalement dans la hiérarchie. Il

s'inspire d'une attitude de modération, cherche surtout à maintenir les contacts entre les différents groupes de la communauté, est porté à une certaine indulgence, se soucie de bons rapports avec le pouvoir impérial.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les pages d'Hippolyte consacrées à Zéphyrin et à Calixte dans sa *Réfutation (elenchos) de toutes les hérésies*. Elles sont d'une extrême violence. Il accuse Zéphyrin d'avoir favorisé la propagande de Cléomène, en se laissant acheter, et d'avoir adhéré lui-même au monarchianisme. Plus encore, il fait un réquisitoire contre Calixte. Celui-ci, esclave chrétien du païen Marcus Aurélius Carpophorus, se lança dans des opérations de banque qui aboutirent à une faillite. Jeté en prison, libéré, puis condamné aux mines de Sardaigne, il trouve le moyen de se faire libérer en se faisant mettre sur une liste de confesseurs chrétiens pour qui Marcia, concubine de Commode, avait obtenu le pardon.

Il gagne la confiance de Zéphyrin, prêtre de l'église romaine. Et quand celui-ci succède à Victor, Calixte est préposé aux cimetières. Il domine entièrement le pape et l'entretient dans ses tendances modalistes. Après la mort de Zéphyrin, il lui succède. Non seulement alors il continue de professer le modalisme, mais il relâche la discipline de l'Église. Hippolyte interprète les innovations pénitentielles de Calixte en ce sens. Il lui reproche de pardonner les péchés de la chair, pourvu qu'on se rallie à ses idées, d'admettre des évêques, prêtres et diacres mariés deux ou trois fois, de permettre le mariage des prêtres, de tolérer l'avortement.

Le récit que nous donne Hippolyte est évidemment caricatural. La violence était dans le ton du jour. Nous la trouvons chez Tertullien. Mais sous la caricature, nous pouvons découvrir le visage du milieu qu'attaque Hippolyte. Ce milieu est d'abord celui des chrétiens appartenant aux classes dirigeantes, dont la situation est délicate et qui ont horreur des attitudes provocantes. Nous avons mentionné plusieurs de ces hauts personnages. On pourrait ajouter l'avocat Minucius Félix, dont l'*Octavius* nous décrit une discussion fort courtoise avec une personnalité païenne éminente sur la digue d'Ostie. L'Église avait tout intérêt à ménager ces milieux, qui pouvaient être d'un grand secours pour éviter des frottements, enrayer des difficultés.

Ce milieu est aussi celui des dirigeants de l'Église. La responsabilité des évêques est pour une bonne part administrative. Ceci est particulièrement vrai à Rome où les charges sont lourdes. Déjà Hermas louait les évêques pour leur hospitalité. Calixte, bon administrateur, a rendu des services éminents à Zéphyrin. Celui-ci l'a chargé de la gestion des cimetières qui appartenaient à l'Église. Il est possible qu'il y ait là une innovation et que jusque-là les chrétiens aient été enterrés dans des propriétés appartenant à des personnes privées, comme c'est le cas pour le cimetière de Priscille et celui de Domitille²⁵. Cette charge était importante. Elle impliquait des relations avec les artistes qui ornaient les tombes. Le nom de Calixte est resté au cimetière qu'il a ainsi géré. Tout normalement ce grand administrateur succédera à Zéphyrin.

Zéphyrin et Calixte ne sont pas des intellectuels, mais des hommes d'action. Sous leur pontificat l'Église a fait d'énormes progrès. Elle a gagné les sympathies du pouvoir impérial. Elle s'est considérablement étendue numériquement. Ce développement impliquait une adaptation de la discipline à ces circonstances nouvelles. C'est tout cela que refuse Hippolyte. Il rêve d'une Église qui soit une poignée de saints en conflit avec le monde, pauvres, sans biens. Mais les pasteurs, qui ont charge des âmes, ne peuvent accepter cette vision. A un peuple chrétien qui grandit, il faut des institutions.

Les querelles théologiques sont ici des prétextes. Le prétendu monarchianisme de Zéphyrin et de Calixte ne repose que sur les affirmations d'Hippolyte et de Tertullien. Zéphyrin et Calixte n'étaient pas des théologiens. En face de la crise apocalyptique, ils se sont appuyés sur les autres milieux romains, en particulier les monarchiens. Il y a eu dans cette réaction des abus. Caius a été trop loin en rejetant l'*Apocalypse*. Mais quand le danger du monarchianisme est apparu à Calixte, il a condamné Sabellius. Cela gêne beaucoup Hippolyte, qui y voit simplement une ruse²⁶.

Ces traits achèvent de nous révéler la figure d'Hippolyte. Prêtre romain, il s'est violemment opposé à Zéphyrin et à Calixte. Il apparaît en cela d'abord comme le représentant du vieux presbytéral romain, dont il nous conserve la tradition catéchétique et les usages liturgiques. Il est hostile à la conception plus monarchique de l'épiscopat qui est celle de Zéphyrin et de Calixte et au rôle donné aux diacres. La haine du prêtre Hippolyte pour le diacre Calixte relève d'un antique antagonisme, que nous avons déjà constaté. On trouvait déjà chez Hermas la même hostilité à l'égard des diacres. Par ailleurs Hippolyte reste fidèle à la conception archaïque d'une Église messianique, héroïque, en conflit avec le monde.

Un autre trait où apparaît son esprit réactionnaire est sa fidélité au grec. On estimait naguère que le grec était encore à son époque la langue commune de l'église de Rome. Mais Christine Mohrmann a montré que dès le milieu du second siècle les chrétiens de Rome commençaient à parler latin²⁷. On a relevé des expressions chrétiennes latines dans le *Pasteur* d'Hermas, écrit à Rome. Il paraît bien que les plus anciennes versions latines de la *Bible* sont apparues à Rome en même temps qu'en Afrique. C'est à Rome aussi qu'ont été

traduits dès cette époque certains ouvrages grecs plus particulièrement importants pour les Romains : l'*Épître de Clément de Rome* sûrement, et sans doute le *Pasteur* d'Hermas et la *Didaché*. Le fragment de Muratori, qu'il soit un original latin ou une traduction du grec, est de la fin du second siècle. Hippolyte fait donc figure d'archaïsant quand il écrit en grec, alors que son contemporain Tertullien, qui savait le grec, adopte le latin en Afrique.

Hippolyte se trompe. Il ne voit pas que le développement du peuple de Dieu implique des situations nouvelles, que le christianisme n'est pas une secte de purs, mais la cité de tous les hommes. Il se moque de l'image admirable de Calixte montrant dans l'Église l'arche de Noé où il y a des animaux de toutes sortes, que le jugement seul discernera. Après cela, il n'y a aucune raison d'en faire un anti-pape, ni même un schismatique. Ses écrits respirent la plus pure tradition. Sa violence relève pour une bonne part d'un genre littéraire. Il a été le représentant d'un intégrisme que la hiérarchie a eu raison de ne pas accepter. Mais il a été un grand docteur de l'Église. Et il n'y a aucune raison de ne pas le vénérer comme un saint, ainsi que son adversaire Calixte, comme seront plus tard unis dans la sainteté Corneille et Cyprien.

3. Naissance de l'Afrique chrétienne.

Septime-Sévère était d'origine africaine. Il était né à Leptis Magna. Son règne et celui de ses successeurs marquent dans tous les domaines une promotion de l'Afrique, c'est-à-dire essentiellement du territoire qui correspond aujourd'hui à la Tunisie et au Constantinois. C'est alors que sont construites les cités de Leptis, de Timgad, de Djemila dont les ruines portent encore aujourd'hui gravés les noms des empereurs. Sur le plan intellectuel Carthage est un centre important. La ville a été illustrée par Fronto et par Apulée à la fin du second siècle. Ouverte à l'influence de l'hellénisme sous toutes ses formes, elle est cependant moins cosmopolite que Rome et elle est le centre le plus important de la littérature de langue latine du temps. Sa population de marins, de soldats, de commerçants a quelque chose de vif, de turbulent, de passionné, qui diffère de la gravité romaine.

Le christianisme a dû s'implanter à Carthage dès la fin du premier siècle. On s'expliquerait difficilement autrement que la population chrétienne y soit aussi considérable à l'époque de Tertullien. « Nous remplissons vos places, vos marchés, vos amphithéâtres », écrit celui-ci dans l'*Apologeticum*. Le concile de Carthage, en 251, réunira soixante et onze évêques africains. Mais nous ne savons rien des conditions dans lesquelles s'est poursuivie cette évangélisation. Il est vraisemblable qu'il y ait eu d'abord des conversions dans les communautés juives, nombreuses en Afrique²⁸. Le christianisme s'est ensuite développé dans des milieux parlant grec et les premières liturgies ont eu lieu dans cette langue. Mais dès 180, nous possédons un texte africain latin, les *Actes des Martyrs Scillitains*. Ceux-ci déclarent posséder des *libri et epistolæ Pauli*, ce qui semble supposer l'existence d'une traduction latine du Nouveau Testament. Tertullien nous apprend un peu plus tard qu'il existe une traduction complète de la *Bible* en latin.

Ainsi, avant Tertullien, le christianisme africain nous apparaît comme déjà numériquement développé, mais ne s'est pas manifesté de façon originale. Aussi bien les courants que nous rencontrons de son temps en Afrique, viennent tous d'ailleurs et principalement d'Asie, souvent par l'intermédiaire de Rome. Les hérésies, qu'il combat sont celles que nous avons rencontrées auparavant ailleurs et qui viennent aboutir en Afrique avec un certain retard. Nous avons un livre de lui contre les valentiniens. Et dans le *De presscriptione bareticorum*, il énumère les autres sectes gnostiques que nous connaissons. Il a attaqué Marcion. Il est le seul à nommer un de ses disciples, Lucanus. Il a combattu le Syrien Hermogène, qui semble être venu en Afrique. Ses plus grands adversaires sont les monarchiens. Et lui-même se convertira au montanisme. Rien en tout cela qui nous mette en présence de problèmes nouveaux.

Il en est de même des auteurs catholiques dont il dépend. Il n'y a derrière lui aucune littérature chrétienne africaine. Lui-même d'ailleurs est bilingue. Certains de ses ouvrages ont été écrits d'abord en grec : c'est le cas du *De Speâaculis*, du *De Baptismo*, du *De Virginibus velandis*, du *De Extasi*, de l'*Apologeticum*. Les modèles dont il s'inspire sont les auteurs chrétiens de langue grecque qui lui sont antérieurs. L'*Apologeticum* continue les écrits des apologistes. Tertullien s'inspire de Justin dans l'*Adversus Marcionem*. Ses catalogues d'hérésies viennent d'Irénée. Il cite Irénée, Miltiade, Justin, dans son traité contre les valentiniens. Il a sans

doute utilisé le traité de Théophile d'Antioche contre Hermogène. Il continue Mélicon dans sa théologie de l'histoire. Son vocabulaire trinitaire dépend de Tatien. En ce sens, comme l'a remarqué justement Stephan Otto²⁹, Tertullien constitue un lien capital entre le christianisme grec et le christianisme latin. C'est par lui que tout un monde de controverses élaborées durant le second siècle en domaine grec apparaît pour la première fois en domaine latin. Sur ce point, il présente un contraste frappant avec Hippolyte : celui-ci reste fidèle à l'hellénisme occidental ; Tertullien inaugure le latinisme africain. Et par là il donne une avance à l'Afrique sur Rome.

Ainsi l'Afrique avant Tertullien présente deux traits : un peuple chrétien d'origine principalement latine, nombreux et plein de sève ; une culture qui est encore presque exclusivement grecque. L'œuvre de Tertullien va être de donner à cette chrétienté sa forme d'expression autochtone. Il est rare de rencontrer un cas où l'influence créatrice d'un homme a joué un rôle aussi évident. Tertullien dotera l'église d'Afrique – et à travers elle l'église, latine tout entière – d'un vocabulaire liturgique, théologique, ascétique. Et ceci non par une transposition artificielle, comme l'avait fait parfois un Cicéron pour la transposition des termes philosophiques grecs, mais en laissant s'exprimer dans un langage plein de caractère les idées qu'il avait puisées ailleurs.

Tertullien est né vers 160. C'est en effet en 197 qu'il nous apparaît pour la première fois et il est dans la maturité de l'âge. Il était fils d'un centurion de la cohorte proconsulaire. Il étudia le droit à Carthage, qui était un séminaire d'avocats. Il se fit une renommée de juriste à Rome. Il est possible qu'il faille l'identifier avec l'auteur du même nom cité dans le *Digeste* ³⁰. Ce séjour doit coïncider avec l'avènement de Septime-Sévère, qui dut attirer à Rome les jeunes Africains. Après quelques années de vie facile, il se convertit, touché par le témoignage des martyrs, vers 195. Il retourne à Carthage. Il y est chargé du catéchuménat et ordonné prêtre. Plusieurs de ses premières œuvres sont l'écho de son enseignement : le *De Teflimonio anima*, le *De Qratione*, le *De Baptt'smo*, le *De Paenitentia*, l'*Ad uxorem*, l'*Adversus judaos*. Ces traités vont de 200 à 207.

Mais surtout il intervient dans tous les débats qui sont ceux du christianisme avec un extraordinaire génie de polémiste. Ces débats sont d'abord ceux qui opposent les chrétiens et l'Empire romain. Tertullien exalte le courage des martyrs (*Ad martyres*). Dans deux-traités il reprend les thèmes de la défense du christianisme contre les accusations portées par les païens (*Ad nationes*, *Apologeticum*). En même temps il prend l'offensive et part en guerre contre les mœurs païennes (*De spectaculis*, *De cultu feminarum*). Il intervient enfin contre l'hérétique Hermogène, qui exerçait alors à Carthage sa propagande pour un christianisme de tendance trop platonicienne.

A partir des années 206-207, ses sympathies pour le montanisme s'affichent. Il ne s'agit pas d'un fait nouveau. Tertullien avait déjà rencontré le montanisme à Rome au temps de sa conversion. Sa nature, entière, lui était accordée. Dès les premiers temps de son retour en Afrique, il est accueilli par l'Église comme un grand leader, il défend sa tradition contre les hérétiques, il la venge des attaques des païens. Mais à partir d'un certain moment il prend conscience d'un désaccord avec les évêques, le même que celui que nous avons trouvé chez Hippolyte. Il est partisan d'un christianisme de combat qui affronte le monde païen et n'accepte aucune relation avec lui. Il rejette impitoyablement hors de l'Église tous ceux qui ne partagent pas son attitude. L'épiscopat, à Carthage comme à Rome, est soucieux de l'ensemble du peuple dont il a la charge et cherche les conditions de son extension.

Tertullien prend alors conscience de son accord avec les montanistes. Ce sont eux qui à ses yeux représentent le vrai christianisme. Cette sympathie s'affirme dans les œuvres qui vont de 207 à 211, l'*Adversus Marcionem*, l'*Adversus Valentinianos*, le *De resurrectione carnis*. L'une de ses œuvres les plus curieuses, le *De Pallio*, typiquement africaine par son style truculent et son persiflage, marque son hostilité à la cité romaine : comme l'a bien vu J. Moreau, en déposant la toge pour adopter le *pallium*, « Tertullien jette un défi à Rome : il veut ridiculiser les mots d'ordre de la propagande impériale et lance un véritable manifeste contre la *Romanitas*³¹ ». Le *De exhortatione castitatis* exalte la virginité comme l'expression d'un christianisme intégral. Bientôt le *De corona* appellera les soldats chrétiens à la désertion. Tout ceci va directement contre les directives du pouvoir, qui cherché à restaurer la famille, à exalter le patriotisme.

On comprend le danger que ces attitudes faisaient courir à l'Église. Elles venaient de susciter l'édit de Sévère. L'effort des évêques était de montrer que la foi chrétienne était compatible avec un juste patriotisme. Cette position avait été celle de Paul. Elle avait marqué la constante ligne des évêques de Rome. Elle était particulièrement celle de Zéphyrin. Mais Tertullien reste fidèle à un christianisme apocalyptique qui oppose sans distinction l'Église et l'Empire, Cette opposition se retrouve au niveau de la vie quotidienne. Le chrétien ne peut partager la vie de la cité : déjà l'*Apologeticum* rejetait la culture païenne en bloc ; le *De spefiaculis* interdisait aux chrétiens de participer aux manifestations de la vie collective ; le *De cultu feminarum* voulait

empêcher les femmes chrétiennes de suivre la mode ; le *De virginibus velandis* veut maintenant imposer aux jeunes filles de sortir toujours voilées.

Un conflit de tendance, comme celui qui opposait Tertullien et ses amis à la hiérarchie, a sa place dans l'Église, où des courants s'affrontent légitimement. Le point de vue des évêques se défendait, celui de Tertullien aussi. En fait il risque de conduire à des ruptures. Celle-ci arrive pour Tertullien en 211. A partir de ce moment, il rompt avec l'Église et entre dans la communauté montaniste. C'est alors qu'il publie les *Actes des martyres Perpétue et Félicité* pour exalter l'idéal du martyr ; le *Scorpiace*, où il réfute les arguments des gnostiques contre la valeur du martyr et du même coup jette le discrédit sur l'épiscopat à qui il prête une position analogue ; le *De fuga in persequutione* prend position contre l'attitude des chrétiens qui cherchent à ne pas s'exposer au martyr, attitude qui était approuvée par les évêques ; l'*Ad Scapulam* est un pamphlet passionné contre le procureur Scapula lors de l'arrestation de chrétiens en 212.

En même temps son rigorisme moral s'accuse. Le *De idololatria* montre l'incompatibilité de la profession de christianisme et de nombreuses activités, y compris celle de l'enseignement des lettres. On trouve une énumération analogue chez Hippolyte³². On peut se demander si elle n'est pas chez celui-ci une prise de position également polémique. Le *De jejuniis* veut rendre obligatoires les jeûnes du mercredi et du vendredi ; le *De monogamia* s'oppose aux secondes noces. Enfin son hostilité se déclare sans aucune réserve dans le *De penitentia*. Tertullien y prend violemment à parti l'édit du pape Calixte (217-222) qui admettait à la pénitence toutes les fautes sans exception. C'est ce même édit qu'Hippolyte avait rejeté dans l'*Elencbos*. Tertullien lui oppose sa théorie de péchés irrémédiables, comme l'adultère, l'homicide et l'apostasie. Il accuse l'évêque de Rome et celui de Carthage de mondainiser le chrétien, de pactiser avec le mal. Tertullien témoigne ainsi en Afrique d'un conflit de tendances analogue à celui que nous avons trouvé à Rome. Mais il nous intéresse aussi par la marque propre que va prendre chez lui le christianisme africain. En premier lieu nous rencontrons chez lui certains traits caractéristiques du monde latin et que nous n'avions pas encore vus en contact avec le christianisme. Tertullien est un écrivain latin. Il hérite donc de la culture et de la littérature latines. Si la langue qu'il crée est originale, nous le dirons, elle est cependant nourrie des classiques latins. On a relevé chez lui des réminiscences de Lucrèce, qu'il cite d'ailleurs dans le *De anima* ; elles attestent le retour à Lucrèce dans la littérature du temps, mais aussi le goût propre de Tertullien, car on ne retrouve pas cette influence chez son contemporain Minucius Félix ³³.

En second lieu Tertullien est un juriste. Il apparaît déjà tel par sa manière d'argumenter dans les polémiques et il introduit ainsi un élément différent de ce que nous trouvons chez les apologistes et les controversistes grecs. Dans l'*Apologeticum*, il pousse plus à fond le problème de la situation juridique des chrétiens et de l'illégalité de la situation qui leur est faite. Surtout dans le *De praescriptione haereticorum*, il use contre les gnostiques et contre les hérétiques en général d'une argumentation proprement juridique, celle de la prescription : le critère de la vérité est l'autorité de l'Église hiérarchique, parce que c'est elle à qui le Christ a confié son message, à qui les Écritures appartiennent originellement, qui est héritière des Apôtres. Ce type d'argumentation restera un trait du monde latin.

Par ailleurs Tertullien introduit dans la théologie un vocabulaire juridique, dont la théologie occidentale restera marquée et qui crée un fossé entre elle et la théologie orientale³⁴. Ainsi représente-t-il Dieu, dans ses rapports avec l'homme, comme le législateur qui établit la loi, et le juge qui la fait appliquer. Le péché est violation de cette loi, *culpa* ou *reatus*. Inversement l'action vertueuse satisfait (*satisfacit*) à la loi et constitue une œuvre méritoire (*promereri*). Il faut distinguer dans la loi de Dieu les préceptes et les conseils. On voit surgir ici des catégories qui seront incorporées à la théologie occidentale et dont on oublie qu'elles sont liées à la culture juridique de Tertullien et qu'elles sont adoptées par ses successeurs, à cause de l'esprit juridique qui est celui des Latins.

Écrivain, juriste, Tertullien est aussi philosophe. Moins profond qu'Origène, il est plus rigoureux. Or ici encore il va introduire un trait nouveau. Nous avons vu que la philosophie des apologistes grecs est le moyen-platonisme. Certes on trouve chez eux des expressions empruntées au stoïcisme, mais elles sont celles que le moyen-platonisme de leur temps avait adoptées. Tertullien a aussi connu le moyen-platonisme. On a relevé l'influence qu'Albinos en particulier a eue sur sa pensée³⁵. Platon fait partie de sa culture littéraire, comme de celle de tous ses contemporains. Mais, à la différence des alexandrins, ses affinités sont avec le stoïcisme et il sera de plus en plus influencé par lui³⁶. Il s'oppose radicalement au milieu alexandrin. Il est plus proche des asiates. Mais les asiates n'étaient pas philosophes. Comme l'a dit son dernier interprète, « il adopte la conception irénéenne de l'économie, mais il entend aussi introduire la philosophie stoïcienne contemporaine dans l'édifice de la théologie³⁷ ».

De ceci on peut citer de nombreux exemples. Dans le *De testimonio anima*, Tertullien déclare qu'il va apporter un argument nouveau en ce qui concerne la connaissance naturelle de Dieu chez tous les hommes. Il prétend bien ainsi se distinguer des écrivains qui l'ont précédé, Justin et Clément d'Alexandrie. Or l'argument qu'il apporte est celui de la conscience, qui donne à l'homme un sens, permettant de former une notion de Dieu. Cette théorie vient de Chrysippe ; elle est transmise à Tertullien à travers Sénèque, *Seneca nofler*, comme il le nomme ³⁸. La psychologie de Tertullien, telle qu'elle s'exprime dans le *De anima*, avec la corporéité de l'âme, est empruntée au stoïcien Soranus, auquel il se réfère explicitement. Et elle s'oppose radicalement au platonisme. De façon plus générale, on a pu dire que la notion de *natura* était la clef de sa théologie³⁹. Or cette notion commande la pensée stoïcienne.

Mais, s'il introduit ainsi une tradition nouvelle, latine, juridique, stoïcienne, dans le christianisme, Tertullien ne le fait pas d'une manière servile, comme Minucius Félix. Dans l'ordre du langage, il ne dépend pas étroitement des modèles classiques, bien qu'il reste fidèle aux préceptes de l'art oratoire. Comme l'a bien montré Christine Mohrmann, « il a puisé dans les richesses de la langue courante des communautés chrétiennes et de cette manière il est devenu non pas le créateur de l'idiome chrétien, mais le grand initiateur qui a introduit l'idiome des chrétiens, si révolutionnaire et si peu traditionnel, dans la littérature latine⁴⁰ ». Ceci encore oppose l'Occident à l'Orient. Le latin chrétien restera une langue vivante, en contact avec le parler populaire ; le grec chrétien se figera dans l'imitation des modèles classiques.

De même sur le plan de la pensée. Il puise dans le fond Stoïcien, mais avec liberté et en rejetant les thèses Stoïciennes qui s'opposent à la foi, plus radicalement qu'Origène ne rejettera les thèses platoniciennes. Il donnera ainsi dès l'abord à la théologie latine une fermeté d'assises que Forigénisme empêchera longtemps la théologie grecque de trouver. Son vocabulaire est souvent juridique, mais sa pensée Fest fort peu – et ce sont ses lecteurs qui prendront trop matériellement ses images. Ce qui le préoccupe, c'est d'exprimer avec précision le dogme chrétien. Pour cela il prend les mots là où il les trouve, chez les Stoïciens, mais aussi dans la langue juridique ou dans le parler courant.

La société chrétienne au III^e siècle

Le III^e siècle marque une étape dans le développement de la vie chrétienne. Dégagé du contexte juif, le christianisme se développe maintenant dans le monde gréco-romain. Il se trouve en face d'une situation nouvelle, à la fois dans les obstacles rencontrés et dans les valeurs assumées. Par ailleurs l'Église étend considérablement sa sphère d'influence. Elle constitue maintenant un grand peuple. Cette expansion implique un effort d'organisation, que n'exigeaient pas les premiers commencements. Et avec l'obligation de tenir compte des diversités importantes de niveau qui se font jour désormais dans la communauté chrétienne. Ce sont les principaux caractères de cette transformation, l'organisation du catéchuménat, la discipline de la pénitence, la formation de la société chrétienne que nous avons à examiner.

1. Progrès de l'organisation.

Nous possédons dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, d'Origène, d'Hippolyte, un ensemble de documents qui nous permettent de nous faire une idée précise du développement pris à cette date par les institutions ecclésiastiques. Le premier trait est l'importance prise par le catéchuménat. Au temps de Justin, ceux qui désiraient se préparer au baptême s'instruisaient comme ils le pouvaient, auprès de particuliers ou en suivant des conférences, comme celles de Justin, ou par la lecture. Il n'en est plus ainsi au début du III^e siècle. Origène explique qu'après une première période, où on éprouve les dispositions de ceux qui se tournent vers le christianisme, ceux-ci entrent dans un premier Stade, celui du catéchuménat, durant lequel ils sont instruits et s'exercent à la vie chrétienne ; puis quand ils ont montré que leur préparation était suffisante, ils franchissent une deuxième étape, celle de la préparation immédiate au baptême. Cette seconde étape est considérée comme faisant déjà partie de l'initiation baptismale. Origène ajoute que certains chrétiens sont chargés d'examiner ceux qui se présentent au début de chacune des étapes¹.

Nous avons l'exposé détaillé de la même institution dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome. L'ouvrage existe dans quatre recensions différentes, mais il est possible d'en dégager les éléments primitifs. Il reflète la discipline de Rome au début du III^e siècle. Le candidat au catéchuménat est présenté par des chrétiens, qui sont les parrains, et il est examiné par des docteurs, c'est-à-dire par les responsables du catéchuménat. On l'interroge, sur les motifs de sa conversion, sa situation légale, sa profession. Hippolyte donne une liste intéressante de métiers auxquels le candidat est obligé de renoncer, comme celui de soldat ou de professeur de lettres. Si l'examen est favorable, le candidat est admis au catéchuménat, qui dure trois ans, mais peut être abrégé. Durant ce temps il y a des instructions données par le catéchiste, qu'il soit laïque ou clerc ; elles se terminent par la prière, le baiser e paix que les hommes donnent aux hommes et les femmes aux femmes et l'imposition des mains par le catéchète.

Au terme de ce temps, les catéchumènes, en latin *audientes*, deviennent ceux qui vont être illuminés (φωτίζομενοι) (*phôtizomenoi*) : les latins diront *elefti* ou *compétentes*. C'est la préparation immédiate au baptême. On ne nous dit pas sa durée. Elle est inaugurée par un examen portant sur la pratique de la vie chrétienne durant le catéchuménat. A partir de ce jour il y a réunion quotidienne avec exorcisme et imposition des mains. Le vendredi et le samedi qui précèdent le baptême, les candidats jeûnent. Le samedi il y a un solennel exorcisme par l'évêque, accompagné de l'*exsufflatio* sur le visage et de la *signatio* sur le front, les oreilles et le nez. Le soir a lieu la vigile, avec lectures et instructions, au terme de laquelle sera donné le baptême.

Si nous comparons cette discipline à ce que nous trouvons dans les textes judéo-chrétiens, on voit que l'élément important est la constitution d'un ordre de catéchumènes au sens strict, c'est-à-dire d'un Stade intermédiaire entre le simple désir de devenir chrétien et l'admission à la préparation immédiate. Ce Stade intermédiaire est un temps d'épreuve, où l'aptitude du candidat à mener la vie chrétienne est étudiée et où la valeur de sa foi est examinée. Sa durée peut nous étonner. Mais, si nous lisons les textes d'Origène ou de Tertullien, nous voyons qu'une épreuve sérieuse avant d'être admis au baptême apparaissait comme indispensable. Peut-être y avait-il eu des admissions trop rapides. L'existence du catéchuménat est attestée pour l'Afrique par Tertullien, pour la Syrie par la *Didascalie des Apôtres* et les écrits pseudo-clémentins. La distinction des catéchumènes et des *elefti* n'y est pas faite explicitement. Mais Tertullien parle d'une part du catéchuménat et de l'autre de la préparation immédiate au baptême². Ce qui n'est pas précisé est la durée de ces deux Stades.

L'administration du baptême reste dans l'ensemble conforme à ce que nous avons rencontré au siècle précédent. Le baptême est donné par une triple immersion accompagnée d'une triple profession de foi. Il est entouré de rites subsidiaires, onction, vêtements, repas de lait et de miel, boisson d'eau. Mais un certain nombre de décisions sont données quant à l'ordonnance du cérémonial, que es brèves indications des documents archaïques ne mentionnent pas ou qui sont ajoutées. La *Tradition apostolique* est ici notre source principale dans ses différentes recensions. Les enfants sont baptisés d'abord. Ceci est une affirmation du baptême des enfants : on le retrouve chez Origène. Il remonte aux temps apostoliques. C'est au IV^e siècle que l'usage en diminue pour un temps³. Tertullien fait seul des réserves. Mais Jérémias a montré qu'elles visaient seulement le cas d'enfants de parents païens.

Les femmes doivent délier leurs cheveux et enlever leurs bijoux. Avant le baptême, l'évêque consacre une sorte d'huile sainte et prononce un exorcisme sur une autre. Deux diacres portent ces huiles de chaque côté du prêtre. Le premier rite est la renonciation à Satan. Il y est fait allusion chez Origène et chez Tertullien, comme chez Hippolyte. Le candidat est tourné vers l'Occident. Puis vient l'onction avec l'huile consacrée. On passe alors à l'église. L'évêque impose la main sur le baptisé, verse de l'huile consacrée sur sa tête et le signe au front du signe de la croix. Ce rite, séparé du baptême, constitue un sacrement distinct. Le baptisé prie alors pour la première fois avec les fidèles et reçoit le baiser de paix.

Vient alors la présentation des offrandes à l'évêque par les diacres. Il consacre le pain et le vin. Il bénit aussi le lait et le miel mélangés ensemble, symbole de la chair du Christ ; et d'autre part l'eau, en signe de purification. Il distribue alors le pain consacré, puis les diacres font boire aux trois coupes d'eau, de lait et de vin. Nous retrouvons le vieux rite judéo-chrétien du lait et du miel, celui de la coupe d'eau. Le prêtre ou l'évêque accompagne ces rites d'une explication, qui est l'homélie dont nous avons parlé. Par contre il n'y a plus trace du repas, qui survivait dans le judéo-christianisme. Il n'est pas question non plus de couronnes. Le point le plus intéressant est la distinction nette des deux sortes d'huile et par ailleurs la distinction non moins nette de Fonction chrismale post-baptismale sur tout le corps et du sacrement de l'onction qui est distingué des rites baptismaux.

A côté de l'initiation, nous voyons au III^e siècle la réconciliation revêtir plus d'importance. Deux problèmes différents se posent ici : le premier est celui des rites de réconciliation ; le second est celui des cas où la réconciliation doit être accordée : c'est le point sur lequel s'affrontent partisans du rigorisme et partisans de la modération. Origène, Hippolyte, Tertullien sont nos sources principales. La réconciliation n'est pas seulement un acte juridique, mais un véritable sacrement. Tout péché grave, public ou privé, est considéré comme relevant de son domaine. S'il est privé, il implique l'aveu fait au prêtre. Alors intervient l'exclusion publique de la communauté, pendant laquelle le coupable fait partie du groupe des pénitents. L'exclusion est plus ou moins longue, suivant la gravité des fautes. Elle peut être abrégée, si le pénitent témoigne d'une conversion plus profonde. Il y a alors une réadmission publique, qui est proprement le sacrement, et qui paraît avoir comporté une imposition des mains et peut-être une onction d'huile exorcisée⁴.

On remarquera que la discipline de la pénitence a été conçue à cette époque parallèlement à celle du catéchuménat et de façon très analogues⁵. Dans les deux cas, il y a constitution d'un groupe particulier. Dans les deux cas, il s'agit d'un temps d'épreuve, avant l'admission ou la réadmission. Tertullien a souligné dans le *De Penitentia* le parallélisme des deux disciplines. La réconciliation a dû se faire dès ce moment à l'occasion de Pâques, comme l'admission au baptême. Bien entendu les exigences sont plus dures pour la réconciliation, car le coupable a montré qu'il n'était pas capable de pratiquer la vie chrétienne et il faut s'assurer du sérieux de sa conversion.

C'est sur la question des conditions de la réconciliation que s'est engagé au début du III^e siècle le grand

débat auquel ont pris part Hippolyte, Tertullien, Origène, Calixte. La première question est celle des exigences apportées pour la réconciliation. Tertullien fait une description implacable de ce que doit être le pénitent pour mériter d'être réconcilié. Tous ont pu ne pas pousser les exigences aussi loin sans pour autant pouvoir être taxés de laxisme. La question est seulement de mesure. Beaucoup plus important est de savoir si la pénitence peut être réitérée. Tertullien, Hippolyte, Origène sont unanimes pour affirmer qu'elle ne peut être accordée qu'une seule fois. Et tel paraît bien l'usage ordinaire du temps. Reste enfin la question de savoir si tous les péchés relèvent de la pénitence ou si certains sont irrémissibles par l'Église : c'est là le point essentiel d'opposition. Tertullien considère l'adultère, l'homicide, l'apostasie comme irrémissibles. La plupart des évêques estiment qu'il n'en est pas ainsi. Un débat de ce genre avait déjà opposé à la fin du second siècle les évêques du Pont et Denys de Corinthe l'avait tranché dans le sens de l'indulgence⁶.

L'organisation de la hiérarchie est maintenant fixée de manière plus uniforme. Nous avons comme documents, en plus de la *Tradition apostolique* et de la *Didascalie des Apôtres*, un rituel d'ordination inséré dans les écrits pseudo-clémentins⁷. On retrouve partout les trois degrés principaux de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat. L'évêque est choisi par le peuple. Il est ordonné par les évêques présents. Les prêtres sont ordonnés par l'évêque, conjointement avec les autres prêtres. Le diacre est ordonné par l'évêque seul, parce qu'il est ordonné pour le service de l'évêque et non pour le sacerdoce. À côté des trois ordres principaux, on voit apparaître dans presque tous les *ordines* le lecteur (*anagnôstès*)⁸. Dans la liturgie des écrits pseudo-clémentins, il n'est pas mentionné, mais par contre il y a un ordre de catéchètes. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'un même groupe et si le lecteur ne faisait pas souvent fonction de catéchète. Ordinairement le lecteur n'est pas ordonné par l'imposition des mains, mais reçoit le livre. On trouve partout les « guérisseurs » ou exorcistes. Enfin dès 251, une lettre du pape Corneille, citée par Eusèbe, atteste en plus l'existence à Rome de portiers (*H. E.*, vi, 43, 11).

Un cas particulier est celui des confesseurs, c'est-à-dire des chrétiens qui ont été emprisonnés pour la foi. Ils forment un ordre particulier. Selon Hippolyte, sans avoir besoin d'imposition des mains, ils ont acquis la dignité de la prêtrise ; il n'en est pas de même pour celui qui a été seulement « tourné en dérision » ; il doit recevoir l'imposition des mains pour accéder au presbytérat. Même dans le premier cas, il est vraisemblable, comme l'a montré Dom Botte, qu'il s'agit d'une dignité égale à celle des presbytres, non de leurs pouvoirs. En tout cas, en Afrique, il est seulement question d'une intercession des confesseurs et non d'un pouvoir d'absolution. À Rome, dans la lettre du pape Corneille, ils ne font pas partie de la hiérarchie.

Une dernière question est celle des ordres féminins. Le plus ancien est celui des veuves. Au début du III^e siècle, il tient une place importante. La *Tradition apostolique* mentionne les veuves aussitôt après les diacres. Elle précise qu'elles sont instituées, mais non ordonnées. Clément d'Alexandrie et Origène placent aussi les veuves dans la hiérarchie⁹. Leur fonction est la prière et la visite des malades. Les veuves se rattachent à la structure judéo-chrétienne primitive. Mais à notre époque l'ordre des vierges tend à prendre une importance plus grande. Il se trouve mentionné dans toutes les recensions de la *Tradition apostolique*. Les écrits pseudo-clémentins ne les nomment pas, mais c'est une trace d'archaïsme. Cette promotion des vierges est en relation avec la place éminente reconnue à la virginité et en même temps avec son caractère de vocation particulière.

Enfin, au milieu du III^e siècle, nous voyons apparaître les diaconesses. On en trouve l'amorce déjà dans les temps apostoliques. Mais c'est au III^e siècle que cet ordre devient important et se substitue à celui des veuves. Il est lié aux diacres, plus proches de l'évêque, et il bénéficie ainsi de la prépondérance prise par les diacres en face des presbytres. Le témoignage le plus notable de cette promotion des diaconesses est la *Didascalie des Apôtres*. Les diaconesses sont mises en parallèle avec les diacres. Elles remplacent ceux-ci dans les ministères auprès des femmes : visites des malades, onction baptismale. Par ailleurs la diaconesse doit s'occuper des néophytes femmes, les instruire et les soutenir. Il semble bien qu'il y ait eu dès cette date une ordination des diaconesses avec imposition des mains.

La vie de la communauté comporte un certain nombre d'assemblées. La plus importante est l'eucharistie, qui ne paraît célébrée que le dimanche. L'eucharistie est précédée de prières, qui sont des intercessions pour l'Église, et du baiser de paix. Le pain et le vin sont présentés par les diacres à l'évêque. Il n'y a pas d'allusion à une offrande faite par les fidèles dans la liturgie elle-même. Le célébrant impose les mains sur les offrandes et inaugure la prière consécrationnaire par le dialogue qui est encore aujourd'hui celui de la liturgie romaine. La prière que nous a conservée Hippolyte comporte l'anion de grâces pour l'Incarnation, les paroles de l'institution, la commémoration de la Passion et de la Résurrection, l'invocation au Saint-Esprit pour qu'il descende sur la communauté, la doxologie finale. Le pain eucharistique est distribué au peuple, qui le reçoit dans un vase et l'emporte. Ceci paraît attesté également par Origène¹⁰.

Mais en dehors de l'assemblée eucharistique dominicale, il y a des assemblées qui visent à l'instruction et qui paraissent quotidiennes. Hippolyte dit que les diacres et les prêtres doivent se réunir chaque jour au lieu désigné par l'évêque, instruire ceux qui sont assemblés et prier. Nous possédons un document incomparable sur ces assemblées quotidiennes d'enseignement dans les *Homélies* d'Origène, données à Césarée. L'assemblée commençait par la lecture du texte de l'Écriture. Cette lecture était suivie. Mais Origène ne commente que certains passages. Il cherche à tirer un enseignement moral du texte. D'où l'abus de l'allégorisme. Mais cet abus n'empêche pas les *Homélies* d'être riches d'enseignement spirituel. L'auditoire est composé d'hommes, de femmes et d'enfants ; de baptisés et de catéchumènes ; il est plus ou moins nombreux et plus ou moins attentif. Origène s'en prend à ceux qui partent avant la fin, à ceux qui bavardent dans les coins¹¹.

La *Tradition apostolique* parle aussi d'autres assemblées. Il y a l'assemblée du soir, à l'heure où on allume les lampes et où l'évêque, ou celui qui le remplace, rend grâces pour les dons de la journée. Il y a les repas présidés par l'évêque, ou agapes, précédés d'une bénédiction et suivis de chants de psaumes et de bénédictions sur la coupe ¹² Nous avons rencontré la trace d'un repas analogue dans la nuit pascalle chez les judéo-chrétiens. Il a maintenant disparu de la vigile pascalle. Il est entièrement séparé de l'eucharistie. Mais il subsiste sous une forme autonome. Il y a aussi des repas offerts aux veuves, où nous retrouvons à nouveau la trace d'un usage très archaïque, puisqu'il est déjà dans les *Actes des Apôtres*.

Il faut ajouter qu'avec le développement de l'Église, l'organisation de la communauté posait des questions. Au milieu du siècle, Origène nous donne l'écho de cette évolution. Il constate que le nombre des chrétiens a considérablement augmenté, mais que le niveau a baissé : « En vérité, si nous jugeons des choses selon la réalité et non selon le nombre, d'après les dispositions et non d'après les foules rassemblées, nous verrons que maintenant nous ne sommes pas des croyants ¹³ » Origène est exactement contemporain de cette évolution. Sa jeunesse correspond à l'époque que nous décrivent Tertullien et Hippolyte ; il est mêlé aux persécutions d'entre Septime-Sévère. Sa maturité coïncide avec l'expansion de l'Église sous les derniers des Sévères. Il nous montre les chrétiens absorbés dans leurs soucis terrestres et négligeant l'assistance aux offices¹⁴. Même présents à l'église, ils s'y occupent d'autre chose ¹⁵. Ils ont la foi, mais leurs mœurs restent païennes¹⁶. Les nouveaux convertis étaient mal accueillis dans les milieux chrétiens traditionnels.

2. Les origines de l'art chrétien.

Nous avons décrit la Structure de la communauté chrétienne au début du III^e siècle. Il faut dire quelque chose de son cadre. Aux origines, les chrétiens se réunissaient dans une chambre mise à leur disposition par le propriétaire de la maison. Cette pièce a pu parfois être réservée au culte. Pour des réunions plus importantes, c'est toute sa maison qu'un chrétien pouvait offrir. Nous en avons un exemple dans un passage des *Reconnaisances clémentines* (IV, 6), qui se rattache à la couche la plus ancienne de l'ouvrage et peut donc être considéré comme témoignant d'un état de chose existant à la fin du second siècle. Un certain Maron met à la disposition de saint Pierre sa maison (*aedes*) et le jardin intérieur de celle-ci, qui peuvent contenir cinq cents personnes.

Mais le début du III^e siècle marque une évolution importante. Nous commençons à recueillir des allusions à des édifices consacrés au culte. Ce changement correspond à la période relativement pacifique que représentent les pontificats de Zéphyrin et de Calixte. Nous savons qu'à cette époque l'Église pouvait posséder des cimetières à elle, puisque Zéphyrin charge Calixte, quand il n'est encore que diacre, d'administrer un cimetière de ce type. Il en a été sans doute ainsi pour des édifices cultuels. Nous avons une allusion au fait, dans l'*Octavius* de Minucius Félix, où il est question de *sacraria* (IX, 1) Le mot ne peut signifier que lieu sacré. Tertullien écrit de son côté, dans un passage énigmatique : « Notre colombe habite dans une maison simple, toujours sur un lieu élevé, à découvert et au grand jour¹⁷. » La colombe symbolise l'Église, la communauté, et le texte décrit le lieu où elle se rassemble. On trouve de semblables allusions chez Clément d'Alexandrie¹⁸ et chez Origène¹⁹.

De ces premières « églises » pouvons-nous retrouver des restes ? L'une des plus sûrement datées est celle de Dura Europos, qui est antérieure à 256. Elle nous met en présence d'un fait intéressant : elle ne diffère pas dans sa Structure des maisons d'habitation qui l'entourent. Il s'agit donc d'une maison d'habitation

transformée en église. Nous sommes bien dans la continuité du développement que nous avons suivi. L'édifice est construit autour d'une cour carrée. Du côté sud une grande salle rectangulaire était le lieu du culte. Au nord une petite pièce rectangulaire fut transformée en baptistère. On y a retrouvé des fresques dont nous parlerons. Le reste de la maison devait servir à l'administration ecclésiastique et au logement de l'évêque. La basilique d'Amwäs (Emmaüs, Nicopolis) a été construite à l'époque constantinienne sur l'emplacement d'une villa romaine, dont elle épouse en partie le plan, mais en le prolongeant dans le sens de la longueur. Cette villa romaine avait pu être transformée en église dans les alentours de 220²⁰. Il paraît en être de même pour une grande maison de l'époque d'Auguste, réaménagée au début du II^e siècle et à partir de laquelle sera construite la basilique de Saint-Clément de Rome. De même à Aquilée, la basilique construite sous Constantin a succédé à une maison aménagée en lieu de culte, où l'on a retrouvé des mosaïques de la fin du III^e siècle.

Cet ensemble de documents convergents permet de déterminer la situation au début du III^e siècle. Ce qui caractérise cette époque, c'est l'aménagement en lieux de culte de maisons privées. Mais il ne paraît pas qu'il y ait à proprement parler constructions d'édifices en vue du culte. Les quelques textes apportés en ce sens sont douteux. Et les données archéologiques ne nous mettent pas en présence de basiliques remontant à cette époque. La situation changera avec la seconde moitié du III^e siècle. On commence alors à construire des églises et à leur donner une forme différente de celle des maisons privées. On ne peut donc dire qu'il y ait encore dans la première moitié du III^e siècle une architecture chrétienne. Par contre il paraît bien que, dès la fin du second siècle, les communautés chrétiennes aient été propriétaires de maisons affectées au culte et ne se soient plus réunies dans des maisons privées.

Une question parallèle à celle des églises est celle des cimetières chrétiens, d'autant que ceux-ci ont servi de lieux de réunion, en particulier dans les moments de persécution. L'évolution ici encore demande à être suivie de près. Elle n'est pas d'ailleurs sans poser des problèmes sur lesquels l'accord n'est pas fait. Notre étude concernera surtout l'église de Rome sur laquelle nous sommes le mieux renseignés dans ce domaine. Elle tiendra compte à la

Le second siècle nous apporte des données nouvelles. D'une part nous y rencontrons des hypogées familiaux chrétiens, appartenant à des familles riches. Le point peut être considéré comme acquis. La datation de ces hypogées prête toutefois à une certaine marge de discussion. Dans la catacombe de Domitille, l'hypogée des Flavii remonte à la fin du second siècle. P. Ferlini voit dans la crypte d'Ampliatius un des *nuclei* de la catacombe et le situe au début du second siècle²¹. Mais c'est sans doute remonter trop haut. Il en est de même de la crypte des Aurelii, qui peut être de la fin du second siècle. La crypte de Lucine sur la voie Appia, dans le voisinage de la catacombe de Calixte, remonte à la même époque. Dans la crypte de Calixte, la crypte des papes n'est pas antérieure à 235. Mais elle est le développement d'une hypogée antérieure, qui nous ramènerait au début du III^e siècle. Il en est de même, semble-t-il, pour la *cappella greca* dans la catacombe de Priscille.

Mais à côté de ces hypogées, appartenant à des familles, la seconde moitié du second siècle voit apparaître des *cimetières* chrétiens. Le problème de leur origine est contesté. S'agit-il de propriétés privées appartenant à des familles chrétiennes et mises par elles à la disposition de l'église ? Appartiennent-ils à des associations d'affranchis, selon l'hypothèse de Rossi, reprise souvent depuis ? Faut-il y voir plutôt la propriété de collèges funéraires analogues aux collèges funéraires païens et ne posant pas ainsi de problème juridique particulier ? D'autre part à quelle époque l'Église a-t-elle directement pris en main la propriété et l'administration de ces cimetières ? Ces hypothèses ne sont pas d'ailleurs exclusives. Des régimes divers ont pu coexister. Toutefois il paraît bien que dès la fin du second siècle, l'Église ait disposé de cimetières lui appartenant directement. En effet le texte d'Hippolyte nous disant que Zéphyrin a préposé Calixte aux cimetières, ne signifie pas qu'il s'agit d'une innovation, mais paraît supposer l'existence antérieure de cimetières de propriété ecclésiastique.

Une autre question concerne la nature topographique de ces cimetières. L'attention jusqu'ici avait été presque exclusivement attirée sur ce qui en constitue la forme la mieux conservée, c'est-à-dire les galeries souterraines qu'on qualifie du nom générique de catacombes, bien que le mot ne désigne proprement qu'une *area* déterminée, celle qui était située « ad *catacembas* » et qui correspond à la région de Calixte. Mais il est possible que les plus anciens cimetières romains n'aient pas été de ce type. Les fouilles de l'aire de Priscille montrent l'existence d'un cimetière à la surface du sol. Le pape Zéphyrin, mort en 217, fut enterré dans son cimetière propre, dans une tombe de surface. Ceci amène à mettre en question la date où commencèrent à se développer les catacombes souterraines. Il semble que cette date soit à fixer sous le pontificat de Zéphyrin et que nous ayons là un témoignage du développement pris à cette époque par la communauté chrétienne.

Calixte aurait précisément été préposé par Zéphyrin à ces grands travaux.

Si la fin du second siècle et le début du troisième ne nous apportent encore que peu d'éléments concernant l'architecture chrétienne, il en est autrement de la décoration des édifices consacrés au culte. Nous voyons à cette époque apparaître des fresques, des mosaïques, des sarcophages chrétiens. La *cappella greca*, dans la catacombe de Priscille, la crypte de Lucine, qui en est voisine, ont leurs murs couverts de fresques. Il en est de même du baptistère de Dura au début du III^e siècle. Les sarcophages de la via Salaria Nova et de Santa Maria Antica remontent à la fin du second siècle. Ici, plus encore que pour l'architecture, les dates sont difficiles à déterminer. Mais elles jouent dans certaines limites. Et la période qui nous occupe présente un ensemble remarquable.

D'ailleurs nous avons des éléments de comparaison dans l'art païen de l'époque. Les premières réalisations chrétiennes ne sont pas indépendantes du mouvement artistique général. Les éléments décoratifs lui sont empruntés. Nous retrouvons dans l'art chrétien tout un ensemble de motifs qui sont partout : treilles, fleurs, masques, dauphins, papillons, amours, oiseaux, poissons. Ces motifs se retrouvent aussi bien dans les tombes païennes du Vatican, à la synagogue de Dura, dans la catacombe de Domitille. Même dans la représentation de scènes évangéliques et bibliques, les artistes chrétiens s'inspirent d'images familières : le Bon Pasteur est copié sur l'Orphée grec, Jonas sous son ricin imite Endymion endormi, le Christ docteur s'inspire du *μουσικὸς ἀνὴρ* (*mousikos anèr*). Le thème du navire au milieu des sirènes, celui du pêcheur lançant son filet sont repris à l'art païen et chargés de signification chrétienne. Les variations de l'art païen se retrouvent dans l'art chrétien : le Style alexandrin, l'art parthe de Syrie orientale, le genre romain sont différents. De même aussi les moments historiques : le Style de l'époque des Antonins diffère de celui du temps des Sévères.

Cet art chrétien primitif exprime la vie chrétienne de l'époque, les images qui lui étaient plus particulièrement familières. La comparaison entre les monuments figurés et les documents littéraires est absolument décisive : nous retrouvons dans les peintures des hypogées ou dans les sculptures des sarcophages les grands thèmes de la catéchèse commune. Il suffit de comparer le *De Baptismo* de Tertullien, la *Démonstration* d'Irénée, l'*Homélie pascalle* de Méliton avec nos monuments pour s'en convaincre. On relève de part et d'autre les grandes figures de l'Ancien Testament : Noé, Isaac, David, Daniel, Jonas ; les scènes les plus significatives du Nouveau Testament : l'adoration des mages, le baptême de Jésus, la Samaritaine, la Résurrection de Lazare ; les grands symboles de l'Église : le navire, l'arbre, le jardin, la tour. Plus difficile est parfois de savoir quel aspect du mystère chrétien est signifié : s'agit-il de la vie du Christ, des sacrements, de la vie d'outre-tombe ? Il n'est pas étonnant que dans certains cas, il puisse y avoir une hésitation, car les textes littéraires présentent plusieurs interprétations. Mais pour d'autres cas la signification s'impose, ainsi en particulier pour certains symboles sacramentaux.

La seule méthode est donc d'aborder les différents thèmes, en indiquant leur signification commune d'après les textes littéraires. Prenons d'abord l'Ancien Testament. Le thème du péché originel apparaît dans le baptistère de Dura Europos, au début du III^e siècle, avec Adam et Ève entourant l'arbre. Il est remarquable que l'opposition entre la situation d'Adam et celle du catéchumène soit un thème spécifique de la catéchèse baptismale syrienne ultérieure. On le trouve aussi sur la voûte du vestibule des catacombes de Saint-Janvier à Naples, à la fin du second siècle. Mais il est notable que d'une façon générale nous ne rencontrons pas de représentations relatives aux premiers chapitres de la *Genèse*. Ceci paraît lié au caractère essentiellement prophétique et typologique de l'utilisation de l'Ancien Testament.

C'est cette typologie que nous rencontrons d'ordinaire. Noé dans l'arche apparaît dans la *cappella greca* : c'est une des grandes figures du salut ; il peut avoir un sens baptismal ou eschatologique. Sa signification typologique apparaît à Rome dès Justin. Le sacrifice d'Abraham est dans la *cappella greca* : il figure le sacrifice du Christ déjà chez Méliton²². On notera qu'il apparaît à Dura, dans la synagogue. Dans le cycle de Moïse, on remarque l'absence de la traversée de la mer Rouge, figure antique du baptême. Par contre le thème de l'eau qui jaillit du rocher est l'un des plus fréquents. Il est à la *cappella greca*, dans les chapelles des sacrements de la catacombe de Calixte ; il se multiplie au cours du III^e siècle. La signification baptismale est certaine. Son absence dans le baptistère de Dura peut venir de ce que la tradition syrienne, à la suite de saint Paul, donne à l'épisode un sens eucharistique et non baptismal.

David est une figure du salut dans son combat contre Goliath. C'est le thème d'un écrit d'Hippolyte de Rome au début du III^e siècle. On ne s'étonnera pas de trouver l'épisode dans le baptistère de Dura. Mais il n'apparaît pas à Rome avant le IV^e siècle. Jonas est par contre un des thèmes les plus populaires. Sa signification est déterminée par le Nouveau Testament lui-même. Il est la grande figure de la résurrection. On le trouve dans la crypte de Lucine ; dans les chapelles des sacrements, A 1, A 2, A 6 ; dans la chambre de

l'Annunziata au cimetière de Priscille ; sur les sarcophages du second et du troisième siècle. Il peut avoir un sens baptismal ou eschatologique. La thèse de Stuiber qui lui refuse ce dernier sens, ainsi qu'aux autres miracles de délivrance²³, a été justement réfutée par de Bruyne²⁴. On peut penser que la thèse, comme pour celui du Pasteur, vient de ce qu'il prêtait à être représenté en suivant les traditions d'atelier de l'art païen, à qui le navire, le monstre marin, le sommeil sous l'arbre étaient familiers.

Un des cycles les plus importants est celui de Daniel. Il présente d'abord Daniel délivré des lions, qui fait partie des thèmes de délivrance déjà traditionnels dans le judaïsme. On le trouve dans la *cappella greca*, dans la crypte de Lucine, à la fin du second siècle, dans la catacombe de Domitille, au troisième. Il en est de même de Suzanne délivrée des vieillards. Hippolyte y voit une figure du baptême dans son *Commentaire sur Daniel*. Le thème peut être baptismal ou eschatologique. Il est dans la *cappella greca* et dans un arcosolium du III^e siècle, au cimetière de Calixte. Il est à noter que ce sujet est l'un des plus anciens, qu'il disparaîtra presque totalement, qu'il est particulier à Rome. Ceci est une indication sur les origines de la communauté romaine et son caractère judaïque très accentué. Un troisième thème enfin est celui des trois enfants dans la fournaise, thème de délivrance d'origine juive lui aussi. Il est à la *cappella greca* et sur plusieurs sarcophages du III^e siècle.

Ce premier ensemble correspond aux figures vétérotestamentaires de la catéchèse commune. À côté des figures (τ ὁ π ο ι) (*typoi*), la catéchèse utilisait des recueils de prophéties tirées du *Pentateuque*, des *Psaumes*, des *Prophètes* et groupées en recueils de *Testimonia*. Parmi les textes plus fréquemment cités, nous rencontrons le *Psaume* 22, *Ezéchiel* 47, la prophétie de Balaam (*Num.*, 24, 17). Nous voyons déjà ces textes affleurer dans l'art figuratif en milieu judéo-chrétien. Le thème du poisson (*Ezéch.*, 47, 10), celui de l'étoile (*Num.*, 24, 17), celui de la vigne (*Ps.* 79, 9), celui du char céleste (*Ezéch.*, 3, 4), celui du jardin (*Ps.* 22, 2) apparaissent à la fois sur les ossuaires judéo-chrétiens de Palestine et dans les textes judéo-chrétiens²⁵. Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions le développement de ces thèmes dans l'art chrétien hellénistique et romain archaïque. Mais en même temps, comme on peut s'y attendre, ils y reçoivent une profonde transformation. Autant le milieu juif répugne à la représentation de la figure humaine, autant le milieu gréco-romain y est porté. Nulle part autant qu'ici n'apparaît à propos des mêmes thèmes le contraste des cultures.

Parmi les *Teslimoma* prophétiques, il y a l'étoile de Jacob. Le thème est reproduit dans une fresque de la catacombe de Priscille, au voisinage de la *cappella greca*. Mais dans cette ligne, la représentation essentielle est celle du Pasteur. Elle présente plusieurs aspects, qui ont chacun leur source biblique. Dans le baptistère de Dura, le Pasteur est en relation avec la chute d'Adam et d'Eve. Il est celui qui ramène au Paradis. Ceci vient du *Ps.*, 22, qui faisait partie de la liturgie baptismale et restera un thème commun des décorations des baptistères. Le décor paradisiaque représente l'Église, conformément à une symbolique commune aux second et troisième siècles. Un autre thème est celui du Pasteur portant une brebis sur ses épaules. Il apparaît principalement dans l'art funéraire. Il peut désigner à la fois le mystère du salut dans son ensemble et la délivrance de l'âme après la mort. On le trouve dans la *cappella greca*, dans la Chambre 2 des Sacrements, dans les parties les plus anciennes de la catacombe de Domitille, dans l'hypogée de Lucine, dans le caveau de Clodius Hermès, sur un sarcophage de la Via Salaria au second siècle. Un dernier thème est celui du Pasteur qui défend ses brebis contre le loup. On le trouve dans une chambre de la *spelunca magna*, dont la décoration est du début du III^e siècle.

Un autre groupe est constitué par les représentations du Nouveau Testament. Elles aussi ne sont pas reproduites pour elles-mêmes, mais pour les allusions qu'elles impliquent à la catéchèse chrétienne. Ainsi d'abord l'adoration des mages dans la *cappella greca*, qui est l'expression de la conversion, première étape vers le baptême. La guérison du paralytique, dans la crypte de Lucine, la Chambre des Sacrements A 3 et la maison-église de Dura, désigne la rémission des péchés. La Samaritaine dans le baptistère de Dura, la marche du Christ sur les eaux dans le même baptistère sont autant de figures du baptême, d'après le *De Baptismo* de Tertullien. La résurrection de Lazare, les saintes femmes au tombeau, dans la *cappella greca*, expriment la foi en la résurrection.

Un dernier groupe de représentations est relatif également aux étapes de l'initiation chrétienne, mais représentées cette fois non plus symboliquement, mais directement. Le sarcophage de la Via Salaria, qui nous montre d'un côté un « philosophe » entouré de deux disciples et de l'autre une femme dans la même attitude, paraît faire une allusion à la catéchèse et nous y laisse entrevoir le rôle des veuves auprès des femmes. Les scènes du baptême sont assez fréquentes. Un sarcophage de Santa Maria Antica semble reproduire les étapes de l'initiation. Jonas rejeté par le monstre (la foi), une orante (la prière), un philosophe (la catéchèse), le Pasteur (le salut), le baptême. La crypte de Lucine, la Chambre des Sacrements A 3 nous présentent également des scènes du baptême. Il est parfois difficile de discerner si le philosophe est le Christ ou le catéchète : ainsi

dans la Chambre des Sacrements A 3, où apparaît également un puits d'eau vive, figure du baptême.

Les représentations de l'Eucharistie sont fréquentes. Parfois il s'agit seulement d'une corbeille de pain et d'un poisson. Le poisson paraît bien indiquer le caractère festif et eschatologique du banquet, en rapport avec sa symbolique dans le judaïsme. D'où également son symbolisme sacramentel pour signifier que le pain est une nourriture divine : ainsi dans la crypte de Lucine. Parfois le pain et le poisson sont placés sur un trépied et désignés par un personnage : c'est le cas de la Chapelle des Sacrements A 3. Enfin nous sommes également dans d'autres cas en présence d'une scène de repas, avec le pain et le poisson. Il ne s'agit pas de la reproduction d'une eucharistie. La scène a un caractère symbolique. On a discuté pour savoir s'il s'agissait du banquet céleste, du *refrigerium* ou d'un symbole de l'Eucharistie sacramentelle. Il semble que, dans la pensée chrétienne du temps, les deux soient inséparables. La comparaison avec les parallèles païens montre que le symbolisme immédiat est le bonheur céleste. Mais la connotation eucharistique apparaît également incontestable.

3. Les chrétiens et la société païenne.

Ce que nous voyons les chrétiens au début du III^e siècle réaliser dans l'ordre de l'art, se retrouve aussi dans celui des mœurs. Ici encore ils reprennent les usages qui sont ceux du monde gréco-romain, mais en les pénétrant d'un esprit nouveau : nous assistons au début de la création de la civilisation chrétienne orientale et occidentale. Nous avons déjà cité en ce sens le témoignage de Clément d'Alexandrie. Mais auparavant nous lisons dans l'*Épître à Diognète*, qui est de la fin du second siècle : « Les chrétiens, écrit l'auteur inconnu, ne se distinguent des autres hommes ni par la parole, ni par le langage, ni par le vêtement ; ils se conforment aux usages locaux pour la nourriture et la manière de vivre... Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés » (v, 1-6). Nous avons comme un programme des divers domaines où s'exprime cette incarnation du christianisme dans les mœurs : le langage, le vêtement, la nourriture, la vie familiale.

Tertullien dans l'*Apologeticum* développera cette même idée. « Nous vivons avec vous, nous avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie. Nous ne sommes pas des brahmanes ou des gymnosophistes de l'Inde. Nous fréquentons votre forum, votre marché, vos bains, vos hôtelleries, vos foires. Avec vous nous naviguons, nous servons comme soldats. » (XLI, 1-3). Mais en même temps les chrétiens se refusent à ce qui, dans cette vie sociale, en soi bonne, est contaminé par l'idolâtrie : « Je ne vais pas aux bains dès l'aube, aux Saturnales, pour ne pas perdre et la nuit et le jour ; je prends un bain pourtant à l'heure convenable. Je ne m'attable pas dans la rue aux fêtes de Liber ; cependant quelque part que je dîne, on me sert des mets qui viennent de toi » (XLI, 4-I). Ainsi le chrétien participe à la vie familiale, économique, politique. Mais il veut les vivre en chrétien.

Dans ce domaine de la création des mœurs chrétiennes, le début du III^e siècle est capital. C'est le temps où les chrétiens cessent de vivre en petits groupes et envahissent la société. Le problème est de savoir ce qu'ils retiendront des mœurs de cette société et ce qu'il devront en rejeter. C'est précisément la tâche des grands moralistes chrétiens du temps, Clément et Tertullien en particulier, de les aider à faire ce discernement. Certes le tableau qu'ils font des mœurs païennes est peut-être parfois exagéré. Il comporte une part d'exercice littéraire emprunté à la diatribe cynique. Par ailleurs l'idéal qu'ils proposent aux chrétiens a quelque chose de chimérique et dépasse certainement ce qui était possible à la plupart. Mais il reste qu'à travers leurs œuvres nous voyons les exigences chrétiennes aux prises avec le détail de la vie quotidienne.

Clément condamne d'abord le luxe excessif : « Que dire de l'amour de la parure, des étoffes teintes, de la vanité des couleurs, du luxe des pierreries, des bijoux en or, des cheveux ondulés ou bouclés, des yeux soulignés, de Fépilage, du fard, du blanc de céruse, des cheveux teints et de tous ces artifices mensongers ?²⁶ » C'est donc un idéal de simplicité et de naturel qui est proposé. Il rejoint ce que disent les plus sages d'entre les païens. Certains points sont intéressants à noter. En ce qui concerne les bijoux, Clément en condamne l'usage de façon générale. Il admet pourtant l'anneau, qui sert en même temps de sceau. Il précise que les hommes ne doivent pas le porter au médium, ce qui est féminin, mais au petit doigt. Par ailleurs l'empreinte des sceaux doit reproduire des symboles qui soient acceptables par les chrétiens. Il faut écarter les figures d'idoles, les

épées et les arcs, les coupes. On peut retenir la colombe, le poisson, le navire à voiles gonflées, la lyre, l'ancre marine, le pêcheur. On retrouve les mêmes principes en Afrique, dans le *De cultu feminarum* de Tertullien, en Asie vers 196 chez Apollonius (*H. E.*, v, 18, 11).

De même en est-il de la nourriture. Elle doit être simple et sans recherche. « L'art démoniaque des cuisiniers » qui cherchent à flatter le goût aux dépens de la santé est condamné. Clément dénonce les diverses formes de gourmandise. La question du vin est longuement étudiée. Les dangers de l'ivresse sont dénoncés. Des exemples sont apportés, homériques, comme celui d'Elpinos, bibliques, comme celui de Noé. Le vin est cependant un élément légitime de la joie des banquets. A la question des repas se rattache celle de la vaisselle et de son luxe. L'usage des coupes d'or et d'argent, ou incrustées de pierres précieuses, ne convient pas, car ce n'est pas la commodité, mais la vanité seule qui l'inspire. Clément donne une liste des diverses formes de coupes. C'est encore au chapitre des repas que se rattachent les détentés. Il faut exclure les beuveries qui se prolongent dans la nuit (*pannuchidès*) accompagnées des harpes, des flûtes, des chœurs, des danses, des castagnettes égyptiennes. A cela Clément oppose l'usage légitime de la cithare et de la lyre dans l'assemblée chrétienne.

C'est tout un traité de bonne tenue et de bienséance que donne alors Clément : « Que le chrétien soit caractérisé par la tranquillité, le calme, la paix ». Siffler, claquer des doigts sont bons pour les domestiques qui appellent les animaux. La question de l'usage des parfums et des couronnes est posée par le chapitre vin. Les uns et les autres sont proscrits de façon générale. Les fleurs sont faites pour former des bouquets, pour être respirées, non pour être placées sur la tête. Il est curieux que Tertullien parle de même : « Je n'achète pas de couronnes de fleurs pour orner ma tête. Si j'achète néanmoins des fleurs, que t'importe l'usage que j'en fais. Si nous nous servons de fleurs tressées en couronnes, c'est par le nez que nous respirons le parfum de la couronne²⁷. » Ainsi le chrétien fait lui aussi marcher le commerce. C'est seulement les usages des païens contraires à la nature qu'il rejette.

Les bains, les spectacles, les sports sont des éléments essentiels du monde païen du temps. Ici le jugement des écrivains chrétiens se fait plus sévère. Apollonius les proscrit à Éphèse (*H. E.*, v, 18, 11). « Nous fréquentons vos bains », écrivait Tertullien. Mais Clément en dénonce en même temps les dangers. Les bains rassemblaient tout ce qui peut servir à la détente. Clément les décrit ainsi : « Des édifices artistiques, bien construits et fréquentés, couverts d'un rideau qui laisse passer la lumière, avec des sièges revêtus d'or et d'argent et d'innombrables ustensiles d'or et d'argent, les uns pour le bar, d'autres pour le restaurant, d'autres pour le bain. Il y a aussi des poêles à charbon. On en est venu à ce degré de laisser-aller qu'on festoie et qu'on s'enivre en se baignant » (*Ped.*, III, 5, 31, 1). Clément en dénonce aussi les promiscuités et surtout le caractère mixte. Le bain est toutefois en lui-même excellent pour la propreté et la santé.

Les indications sur les sports sont intéressantes. Le gymnase est nécessaire aux adolescents, même s'il y a un établissement de bains à côté. Le sport est non seulement utile à la santé, mais il donne de l'ardeur et de l'émulation pour le bien-être physique et la valeur morale. Il ne faut pas toutefois permettre aux jeunes filles la lutte et la course. Pour les hommes, il y a la lutte, le jeu de balle en plein air, la marche à pied ; le jardinage n'est pas contraire à la dignité ; on peut aussi puiser de l'eau et abattre des arbres ; la lecture est aussi un exercice ; quant à la lutte, il ne faut pas s'y livrer par esprit de rivalité ; la pêche peut être pratiquée, comme elle l'a été par saint Pierre, si les études nécessaires en laissent le loisir, mais la meilleure est celle qui a été accordée par le Seigneur au disciple, quand il lui a enseigné à pêcher les hommes par l'eau, comme des poissons.

Avec les spectacles les questions se font plus graves. Clément les condamne pour leur immoralité. Tertullien en fait un procès plus radical dans le *De spectaculis*. Les spectacles sont idolâtriques par leurs noms, par leur origine, par les rites qui les accompagnent, par les lieux où ils se tiennent (v, I-IX, 6). En plus de l'idolâtrie, ils excitent les passions, l'impureté au théâtre, la cruauté au cirque (XIX, I-5). Le théâtre est une parodie de toutes les choses dignes de respect. « Comment la même bouche qui a répondu Amen à Dieu, rendra-t-elle témoignage à l'histriion ? Comment dire εἰς αἰῶνα αἰῶνος (eis aiênas ap'aiônôs) à un autre qu'au Christ Dieu ? » (xxv, 5) Comment s'attarder aux spectacles quand nous sommes à la veille du spectacle de la venue du Seigneur, sûre, glorieuse, triomphante ? Et Tertullien nous montre tout le monde païen, des rois aux philosophes, des histrions aux cochers, apparaissant dans sa misère devant le tribunal de Dieu (xxx, 5).

Ceci n'est encore que le cadre extérieur de la vie. Ce sont les formes mêmes de la vie sociale, où le christianisme affronte les mœurs païennes et doit les transformer. Et d'abord la famille. Les chrétiens adoptent la conception du droit romain pour qui c'est le consentement qui constitue le mariage. Ils gardent aussi les

usages qui accompagnent sa célébration chez les païens, l'importance du voile, la lecture du contrat, la jonction des mains. Ils en écartent seulement ce qui a un caractère spécifiquement idolâtrique : le sacrifice, la consultation des horoscopes. Il n'y a pas, au début du III^e siècle, de célébration liturgique du mariage des chrétiens. Mais ceux-ci savent qu'ils s'unissent devant le Christ, comme nous le voyons dans les bas-reliefs où le Christ est représenté couronnant l'épouse et joignant les mains des époux. Par ailleurs la bénédiction de Pèvêque est souvent demandée. Tertullien caractérise ainsi le mariage chrétien : « Comment décrire le bonheur de ce mariage que l'Église approuve, que l'oblation confirme, que la bénédiction scelle, que les anges reconnaissent, que le Père ratifie²⁸. » On voit ici toute une liturgie chrétienne se substituant aux éléments idolâtriques des rites matrimoniaux romains.

En ce qui concerne la morale du mariage, les chrétiens s'opposent aux mœurs qui se répandent dans le monde romain. Tertullien condamne sans réserve le divorce. Il en appelle à la tradition romaine « où pas une famille ne signifia le divorce » ; maintenant « il est devenu l'objet des vœux des femmes²⁹ ». De même aussi réprouve-t-il la polygamie. Le point sur lequel nous rencontrons la plus grande insistance est la condamnation de l'avortement. Nous la trouvons chez Clément ³⁰. Clément consacre aussi des pages à la dignité et au respect qui président à l'amour chrétien. Tertullien met en garde contre les mariages avec des païens, en montrant les impasses où ils conduisent : le mari veut organiser un banquet un jour qui pour les chrétiens est jeûne. Comment laissera-t-il sa femme le quitter toute une nuit pour les fêtes pascales, aller dans les prisons visiter les martyrs ? Comment interprètera-t-il ses gestes liturgiques : la signation du corps, l'eucharistie prise avant le repas ? Quelle attitude prendra-t-elle, quand son mari s'acquittera des rites traditionnels envers les dieux du foyer ? ³¹

L'instruction des enfants posait un problème très délicat. Elle est donnée normalement par le grammatistès, puis par le grammaticos qui sont des fonctionnaires de la cité. Or leur enseignement est lié à l'idolâtrie. Tertullien s'en explique dans le *De iaolatria*. Ils enseignent la mythologie, les noms des dieux, leurs généalogies. L'école est ornée du tableau des sept dieux. L'obole que leur offre un nouvel élève est consacrée à Minerve. Les fêtes païennes y sont célébrées (x, 1-3). Pourtant il n'est pas question que les enfants chrétiens ne fréquentent pas l'école. Tertullien lui-même est formel sur ce point : « Comment rejeter les études profanes, sans lesquelles les études religieuses sont impossibles ? Comment former sans elles à la prudence humaine, préparer à comprendre et à agir, puisque la littérature est un moyen nécessaire pour toute la vie ? » (x, 4) Cette position est celle de Clément d'Alexandrie, qui défend la nécessité de la culture littéraire contre ses détracteurs.

Comment faire alors ? Tertullien estime qu'il est impossible à un chrétien d'enseigner les lettres, car il est alors complice de l'idolâtrie. La *Tradition apostolique* préfère que celui qui a ce métier y renonce, mais n'impose pas cette renonciation, s'il n'y a pas moyen de faire autrement. Origène, né dans une famille chrétienne, prendra à dix-huit ans le métier de professeur de lettres pour subvenir aux besoins des siens. Il y a donc une certaine tolérance quant à la question des professeurs. Quant à celle des élèves, elle est tranchée partout par l'affirmative. Il faudra seulement que les enfants chrétiens s'abstiennent des actes idolâtriques. On comprend que cela ne devait pas se faire sans difficulté. C'est pourtant ainsi que progressivement les chrétiens amèneront l'école à se dégager de ses implications idolâtriques et finalement à se christianiser. Par ailleurs l'enfant sera instruit de son christianisme dans sa famille³².

Nous avons une documentation précise sur l'éducation d'un enfant chrétien dans ce qu'Eusèbe nous apprend d'Origène. D'une part celui-ci parcourut le cycle normal des études. Il fréquenta le grammatistès qui donnait l'enseignement élémentaire, puis le grammaticos qui enseignait les lettres. Origène parle par expérience de ces études ³³. Mais en même temps nous savons que le père d'Origène se préoccupait, dès ses jeunes années, de l'exercer aux Saintes Écritures. « Il exigeait chaque jour de lui des récitation et des comptes-rendus. » (*H. E*, vi, 2, 8) Ainsi une éducation biblique, donnée dans la famille, complète l'éducation profane, donnée à l'école.

La vie économique posait à son tour de nombreux problèmes. Les chrétiens n'ont pas mis en question les principes sur lesquels reposait en ce domaine la société de leur temps. Ils reconnaissent le droit de propriété. Ils admettent l'inégalité des conditions. Clément d'Alexandrie a consacré tout un ouvrage, le *Quis dives saluetur*, au problème de la richesse. Il n'en conteste pas la légitimité, mais il en montre les dangers et il en souligne les devoirs. De même ne rencontrons-nous chez Clément et Tertullien aucune condamnation de l'esclavage, mais seulement le rappel de la dignité humaine et chrétienne de l'esclave. Les chrétiens participent de toutes manières à la vie économique de leur temps : « Avec vous nous travaillons la terre, nous faisons le commerce, nous échangeons les produits de notre travail. Comment pouvons-nous être inutiles à vos

affaires³⁴ ? » Ainsi le travail manuel, le commerce, les affaires sont en eux-mêmes parfaitement compatibles avec la profession du christianisme.

Mais concrètement la vie économique telle qu'elle existait en fait au début du me siècle posait des problèmes graves à la conscience chrétienne. D'abord la vie professionnelle était imprégnée d'idolâtrie. Les artisans sont réunis en corporations professionnelles sous le patronage d'un dieu, Héphaïstos pour les forgerons, Hermès pour les marchands. En dehors même du culte proprement dit, certaines professions constituent une coopération à l'idolâtrie. C'est un thème sur lequel les écrivains chrétiens reviennent souvent. Il y a d'abord les fabricants d'idoles, sculpteurs, graveurs, peintres. « Le démon a suscité dans le monde les fabricants de statues et d'images et de toutes espèces de représentations. C'est ainsi que l'art de faire des idoles est devenu la source de l'idolâtrie. Peu importe que ce soit un sculpteur qui la modèle, un ciseleur qui la façonne, un tisserand qui la tisse. Peu importe la matière, plâtre, couleurs, pierre, airain, argent ou fil dont est faite l'idole. Peu importe également ce qui est représenté, car il ne faut pas croire que cela seulement est une idole qui est consacrée à une image humaine. Autrement un peuple serait moins idolâtre en consacrant l'image d'un veau que celle d'un homme ³⁵. »

La fabrication des idoles n'est pas seule en question. « Il y a d'autres métiers qui, bien que ne se rapportant pas à la fabrication des idoles directement, concernent cependant des objets sans lesquels les idoles seraient inutiles. Aussi est-ce la même chose que de construire ou d'orner un temple, une maison, un sanctuaire, de laminer des plaques d'or, de fabriquer des emblèmes dans une maison. » (*Idol.*, viii, i) On remarquera dans ces textes les détails sur la fabrication des idoles et leurs diverses madères. Mais plus intéressant est l'aspect commercial de l'idolâtrie. De nombreuses professions y étaient intéressées. Tous les marchands d'objets de piété dans les lieux de pèlerinage avaient intérêt à son maintien – et On peut supposer qu'ils ont agi pour la maintenir. Tertullien doit expliquer à ces artisans qu'ils peuvent aussi utilement faire des objets profanes.

Il n'y a pas que la fabrication, il y a aussi le commerce : « Si un marchand de viandes pour les sacrifices vient à la foi, lui permettras-tu de garder son métier³⁶ ? » De même l'encens et les autres produits exotiques servent pour les sacrifices offerts aux idoles. « Comment un marchand d'encens chrétien, lorsqu'il traverse un temple, aura-t-il le front de cracher sur les autels fumants et de les éteindre, lui qui en est le fournisseur ? » Il y a toutefois des différences. Le péché du fabricant d'idoles est plus grave que celui du marchand de parfums, car ceux-ci peuvent servir à des usages médicaux, et aussi aux chrétiens pour les cérémonies funéraires. Les chrétiens devront s'abstenir dans la vie économique de toute coopération avec l'idolâtrie.

A côté des problèmes posés par l'idolâtrie, il y a celui des pratiques immorales. Certains métiers se trouvaient exclus comme tels – ainsi celui d'entremetteur. Plus difficile était la question des mœurs économiques. Clément d'Alexandrie fait allusion à ce que la morale réprouve : ne jamais avoir deux prix ; ne pas faire de serments en affaires ; dire la vérité³⁷. Il ne fait d'ailleurs que reprendre littéralement la doctrine de Platon³⁸. C'est la morale naturelle qu'ici encore le christianisme demande. Tertullien voit bien la difficulté. Le profit lui apparaît comme immoral. 11 interdit le prêt avec intérêt, les échéances régulières. Déjà Apollonius en faisait autant (*H. E.*, v, 18, 11). Mais en même temps le commerce repose sur le profit³⁹. Comment dès lors participer à la vie économique du temps sans être complice des déviations morales qu'elle implique ?

On retrouve les mêmes attitudes dans le domaine du service de la cité. La situation des chrétiens était particulièrement critique sur ce point. Le reproche d'être de mauvais citoyens n'a cessé de leur être adressé. Il est sûr qu'ici encore le problème de l'idolâtrie se posait à eux. Le soldat est astreint à assister aux sacrifices offerts aux dieux. La couronne de laurier qui lui est remise a une signification religieuse. Les magistratures impliquaient elles aussi des rites culturels. Plus que tout, le culte de l'empereur apparaissait comme le fondement de la vie civique. Les chrétiens ne pouvaient pas s'associer à ces pratiques. Était-ce une raison pour eux de s'abstenir de participer à la vie publique ? Tertullien remarque d'abord qu'en beaucoup de points, qui ne posaient pas de problèmes de conscience, les chrétiens sont les meilleurs citoyens. Us paient scrupuleusement les impôts. Et ce qu'ils refusent pour l'entretien des temples, est bien moindre que ce qui est soustrait au trésor public par les fraudes et les fausses déclarations d'impôts des païens⁴⁰.

Le christianisme implique donc une morale civique. Mais n'y a-t-il pas cependant, même l'idolâtrie mise à part, des incompatibilités entre le service de l'État et celui du Christ ? Le problème le plus difficile ici est celui du service militaire. La *Tradition apostolique* considère qu'un catéchumène qui veut devenir soldat doit être écarté. Mais elle admet que des soldats soient baptisés, sans renoncer à leur métier. Aussi bien connaissons-nous nombre de militaires chrétiens et martyrs à cette époque. Ce qui apparaît à travers l'œuvre d'un Tertullien et d'un Origène est que le chrétien, qui milite dans une milice spirituelle, n'a pas à se consacrer

au service de la vie terrestre. Mais par ailleurs, les chrétiens considèrent qu'il est nécessaire qu'il y ait des soldats pour défendre l'Empire. Le métier militaire n'a donc rien en soi d'immoral. La réponse aux calomnies des païens était de montrer que, loin d'être inutiles à l'État, les chrétiens étaient les meilleurs citoyens. Ils se sont ainsi intégrés dans la cité romaine, comme ils ont hérité de la culture romaine.

La période que nous étudions présente donc un intérêt très grand pour l'histoire de la civilisation chrétienne. Elle triomphera avec Constantin. Mais elle s'élabore chez Clément, chez Tertullien, chez Origène. C'est alors que la confrontation s'opère entre les divers domaines de l'existence humaine et le christianisme. Les chrétiens sont présents dans toutes les activités. Mais ils acceptent de moins en moins ce qui, dans ces activités, leur apparaît contraire à la foi religieuse et à la loi morale. D'où à la fois cet effort pour rejeter de ces diverses sphères les éléments d'idolâtrie et d'immoralité et pour les pénétrer progressivement d'esprit chrétien. Il ne s'agit pas d'une désacralisation, d'une sécularisation, mais d'une imprégnation des mœurs familiales et sociales par l'esprit chrétien, en respectant ce qui en elles est légitime : le droit romain de la famille, la conception romaine de la propriété, le patriotisme romain, sont conservés, mais au lieu de l'idolâtrie ancienne, c'est l'esprit chrétien qui les anime.

Origène, Mani, Cyprien

Le début du III^e siècle a marqué un tournant décisif dans l'histoire du christianisme. Les derniers liens avec le judéo-christianisme sont rompus. Il est désormais engagé dans le monde hellénistique et romain. Mais ce monde est lui-même divers. Le milieu du III^e siècle est une période de remarquable créativité. Nous y voyons apparaître des courants qui se continueront dans le christianisme des siècles suivants. Trois grands événements caractérisent cette période. Dans le monde grec nous assistons à un renouveau philosophique. Il aura comme représentant Plotin chez les païens, Origène chez les chrétiens : ces deux penseurs marqueront les siècles suivants. Dans le monde latin, le christianisme connaît une extraordinaire expansion, à la fois territoriale et culturelle, et se différencie du christianisme oriental. Enfin les mouvements ascétiques judéo-chrétiens suscitent dans le monde de la Syrie orientale des courants divers parmi lesquels se détache le manichéisme.

I. Origène et Plotin.

La première moitié du III^e siècle voit à Alexandrie l'éclosion d'un nouveau mouvement de pensée, le néo-platonisme, qui va marquer la fin de la pensée antique. Ce courant de pensée aura pour principal initiateur Plotin. Mais il a son correspondant dans le christianisme avec Origène, dont l'influence s'étendra à toute la théologie grecque ultérieure. Quelque chose de nouveau commence avec lui dans l'histoire du christianisme. En fait il représente le confluent de plusieurs courants. Il se rattache par ses origines à la tradition chrétienne catéchétique et son œuvre en est un des documents essentiels. Il est en contact à Alexandrie et à Césarée avec la gnose juive alexandrine ou palestinienne, qui tient dans son œuvre une place plus considérable qu'on ne l'a dit. Il représente le passage du moyen-platonisme au néo-platonisme, à travers Ammonios Sakkas, qui est son maître, comme il est celui de Plotin. Ce sont ces composantes qu'il faut d'abord dégager. Ceci nous permettra de voir à quoi elles aboutissent et finalement quelle place Origène a tenue dans son temps.

Nous sommes très bien renseignés sur Origène par Eusèbe, qui fut un de ses successeurs au Didascalée de Césarée de Palestine. Il est né en 185 d'une famille chrétienne¹. Nous avons dit quelque chose de son éducation. Il est adolescent quand éclate la persécution de Sévère. Son père, Léonide, en sera victime en 208. C'est dans cette Église des martyrs que sa sensibilité chrétienne s'est formée et il restera marqué par ces temps héroïques. A dix-sept ans, il se trouve responsable de sa mère et de ses jeunes frères. Une femme charitable lui permet de continuer ses études. Il peut ainsi prendre la profession de professeur de lettres. Mais il y a alors crise de catéchètes dans l'église d'Alexandrie. Certains candidats au baptême viennent à lui. L'évêque Démétrius lui demande d'abandonner sa profession et de se consacrer à la catéchèse. Il vend alors ses livres profanes, consacre tout son temps à l'étude de l'Écriture et à l'instruction des catéchumènes. Ceux-ci sont particulièrement visés par la persécution et Origène les assiste.

Mais l'expérience de la catéchèse le met en présence d'un nouveau problème. Il a comme auditeurs « des hérétiques, des hommes formés aux études grecques, des philosophes » (*H. E.*, VI, 19, 12). Il se rend compte que pour pouvoir discuter avec eux, il doit approfondir leurs doctrines : « J'ai fait cela à l'imitation de Pantène, qui, avant nous, a puisé chez les Grecs une préparation profonde » (19, 13). Il doit pour cela se décharger de la catéchèse élémentaire. Il la confie à Héraclas. Lui-même se remet aux études. Il n'avait pas jusqu'alors étudié la philosophie. Ses études avaient été purement littéraires. Il va les compléter. Cette

philosophie sera celle de son temps. Origène a connu ces manuels où les opinions des philosophes des diverses écoles étaient cataloguées. Il a été plus incliné vers le moyen-platonisme. On a montré les contacts de sa pensée avec Maxime de Tyr, Albinos, Plutarque.

Mais Origène n'a pas seulement étudié les livres. Il a été l'élève d'un personnage qui a joué un rôle décisif dans la vie intellectuelle du temps. Ammonius Sakkas. Nous avons sur ce point le témoignage formel de Porphyre, que rapporte Eusèbe (19, 6). Or Ammonius Sakkas a été également, quelques années plus tard, le maître de Plotin. Nous aimerions savoir qui était cet Ammonius. Malheureusement les renseignements sur sa doctrine se ramènent à deux allusions, l'une de Némésius, l'autre de Photius. A partir de là on construit de lui les images les plus diverses : Heinemann voit en lui un grand philosophe platonicien, Seeberg et Benz un missionnaire indien venu à Alexandrie, Dôme un thaumaturge pythagoricien et un extatique, Langerbeck un théologien chrétien d'avant-garde. Il paraît bien avoir été chrétien. Le renseignement de Porphyre sur ce point paraît exact. Mais il s'était détaché du christianisme.

Pouvons-nous du moins savoir quelque chose des relations d'Origène et de Plotin ? Porphyre mentionne à plusieurs reprises Origène et Plotin ensemble. Ainsi, dans la *Vie de Plotin*, il écrit : « Herennius, Origène et Plotin avaient convenu ensemble de tenir secrètes les doctrines d'Ammonius (3). » Plus loin, il montre Origène venant à un cours de Plotin à Rome (id). Mais l'Origène dont parle ici Porphyre est-il bien le nôtre ? L'identité a été *définie* par Cadiou et Hanson. Mais elle est actuellement universellement rejetée. Dodds, Puech, Dörrie, Langerbeck, Weber sont d'accord pour estimer que Porphyre nous parle de deux personnages différents, qui ont été l'un et l'autre disciples d'Ammonius². Ainsi nous n'avons aucune indication que notre Origène ait jamais rencontré Plotin. Il était d'ailleurs son aîné de vingt ans et sa pensée et indépendante de la sienne, bien qu'elle représente un développement parallèle. Et c'est cette comparaison qui nous permet de retrouver quelque chose de l'influence de leur maître commun.

Cette formation philosophique va permettre à Origène de reprendre le projet qui avait été *avant* lui celui de Pantène et de Clément, celui d'une sorte d'université, le Didascalée, où toutes les sciences humaines seraient mises au service d'une plus grande intelligence de la parole de Dieu. Il y enseigne entre 211 et 231. C'est également l'époque où il écrit ses premiers ouvrages, qui sont l'écho de son enseignement théologique et exégétique. Le Didascalée est aussi un centre d'éditions. Son ami Ambroise pourvoit à l'entretien de sept tachygraphes qui se relaient pour écrire sous la dictée d'Origène, de copistes et de jeunes filles exercées à la calligraphie pour reproduire les exemplaires (*H. E.*, VI, 23, 2). Enfin Origène fait un séjour en Palestine où son ami l'évêque Alexandre de Jérusalem l'invite à commenter l'Écriture à l'Assemblée chrétienne (19, 16). Origène prononce alors ses premières homélies. Au cours d'un second séjour, en 230, il est ordonné prêtre par l'évêque de Césarée, Théoctiste.

En 231, cette décision suscite contre Origène une condamnation de l'évêque d'Alexandrie Démétrius. Origène est déclaré indigne d'enseigner et chassé d'Alexandrie. Il se retire à Césarée, dont l'évêque Théoctiste est son ami. Il va faire de cette ville un centre intellectuel de grande importance. C'est là qu'il a pour élèves deux Cappadociens, Grégoire, le futur évêque de Néo-Césarée, et son frère, attirés sans doute par Alexandre qui avait été évêque en Cappadoce avant de l'être de Jérusalem. Il ajoute désormais à son enseignement la prédication à l'assemblée. De son œuvre de prédicateur, la plus grande partie est perdue, car jusqu'à soixante ans il avait défendu aux tachygraphes de prendre ses entretiens (*H. E.*, VI, 36, 1). A cette époque son influence s'étend. Il avait déjà visité l'évêque de Rome, Zéphyrin, avant 217. En 232, il se rend à Athènes pour des affaires ecclésiastiques urgentes (23, 4). Vers cette époque, Julia Mamaea, nièce de Julia Domna, la femme de Septime-Sévère, et mère d'Alexandre Sévère, le fait venir à Antioche pour s'entretenir avec lui de « la gloire du Sauveur » (21, 3).

En 235 Alexandre Sévère meurt. Il a pour successeur Maximin. Une persécution éclate. Ambroise, l'ami d'Origène, est menacé. Origène lui adresse son *Exhortation au martyr*. Lui-même paraît s'être réfugié alors en Cappadoce, auprès de Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce (*H. E.*, VI, 27, 1). Revenu à Césarée de Palestine, il est appelé à plusieurs reprises en Arabie pour discuter avec des évêques³. Eusèbe nous a conservé le souvenir de deux de ces débats qui se situent, l'un vers 240, l'autre vers 248. Nous en reparlerons. Déjà vers 215, le gouverneur d'Arabie, résidant à Bosra, avait demandé à l'évêque Démétrius de lui envoyer Origène. Ces relations avec l'Arabie sont dans la continuité de ce que nous trouvons déjà chez Pantène. L'Arabie a été une mission de l'église judéo-chrétienne d'Alexandrie.

L'immense correspondance entretenue par Origène nous serait précieuse pour connaître le monde d'alors. Eusèbe parle de ses correspondances avec l'empereur Philippe l'Arabe (*H. E.*, VI, 36, 3) et de sa lettre au pape Fabien (36, 4). Une autre lettre d'apologie citée par Eusèbe (19, 12-14) est adressée sans doute à

Alexandre de Jérusalem⁴. Nous avons gardé un échange de lettres avec Julius Africanus, qui était établi à Emmaüs et par conséquent avec qui il a pu avoir des contacts personnels. Une autre lettre répond au *Remerciement* de Grégoire le Thaumaturge. La vie d'Origène s'achève peu après le milieu du siècle. En 250, lors de la persécution de Dèce, il est arrêté et torturé. Pamphile nous dit qu'il est mort à Tyr, sous le règne de Gallus, en 252-253. Ceci coïnciderait avec le renseignement de Porphyre, disant qu'étant jeune homme il a rencontré Origène. En effet Porphyre était Syrien et devait avoir dans les vingt ans, en 252.

L'œuvre d'Origène est considérable par le nombre et l'importance. Elle est principalement constituée par des ouvrages d'exégèse. Nous avons conservé plusieurs grands commentaires, nombre d'*Homélies* et de fragments. Elle comportait aussi des ouvrages de types divers, le *Traité des Principes*, qui est une somme théologique, le *Contre Celse*, le chef-d'œuvre de l'apologétique ancienne, le *Traité de la prière*, et l'*Exhortation au martyre*. Les *Stromates*, le *Traité de la Résurrection*, nombre d'écrits exégétiques sont perdus. Une bonne partie de ceux que nous possédons ne subsistent que dans les traductions latines de Rufin et de Jérôme. Deux écrits sur la Pâque, récemment retrouvés à Toura, n'ont pas encore été édités. Enfin nous avons conservé des parties des *Hexaples*, où Origène avait reproduit en six colonnes les traductions grecques de la Bible, le texte hébreu et la translittération de celui-ci en lettres grecques.

A travers ces textes apparaît la grandeur d'Origène. Son œuvre scientifique et étonnante. Il a fondé la critique biblique avec les *Hexaples*. Son esprit curieux l'amenait à s'interroger sur les étymologies hébraïques, à chercher les localisations géographiques. Il a visité la Palestine, fouillé les grottes riveraines du Jourdain, interrogé les rabbins. Apologiste, il a engagé le dialogue avec le paganisme et la philosophie de son temps avec une audace et une intelligence qui nous émerveillent. Il est accueillant à toutes les valeurs de la Grèce. Mais il dénonce avec précision les faiblesses du paganisme. Et il dégage l'originalité du christianisme, son universalisme, son caractère historique, avec une profondeur non égalée avant lui. Prédicateur, il manifeste une connaissance de l'homme, une liberté d'expression, un sens spirituel qui font de ses *Homélies* des chefs-d'œuvre. Il s'y manifeste comme homme de Dieu. Il est un des fondateurs de la spiritualité chrétienne et son influence sera grande sur le monachisme spéculatif. Athanase, Grégoire de Nysse, Evagre seront ses disciples.

Non moins importants, mais plus contestables sont ses apports à la théologie et à l'exégèse. Théologien il a construit un système génial, unique en son genre, où viennent confluer toutes les traditions dont il hérite. Le noyau en est la tradition ecclésiale, la foi commune. Mais cette foi commune se prolonge chez Origène par une gnose, d'origine principalement juive, et qui est spéculation sur les mystères du temps sacré et de l'espace sacré, des nations célestes et des mondes successifs⁵. Enfin Origène a organisé ces catégories, qui gardaient dans le milieu sémitique un caractère visionnaire, dans une systématisation rigoureuse, inspirée à la fois du platonisme dans son idéalisme et du stoïcisme dans son caractère évolutif. H. Jonas a bien montré que ce caractère systématique, où la cohérence intérieure est le critère de la vérité, apparente Origène à Valentin qui le précède et à Plotin qui le suit⁶. Il marque avec eux un moment de l'histoire de la pensée.

Le système d'Origène joue sur deux plans, comme les systèmes gnostiques. Le monde supérieur comporte Dieu, $\acute{\alpha}\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ le Père, transcendant et incompréhensible. Il engendre éternellement le Fils qui est son image, mais image inférieure, à la fois un et multiple, incompréhensible et compréhensible⁷. Enfin en troisième lieu viennent les créatures spirituelles, les $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\iota\acute{o}\iota$ (*Iogicoi*), esprits purs, tous égaux initialement et qui participent au Logos. Dans un second temps tous ces esprits déchoient par leur faute, en laissant l'amour s'atténuer en eux. Ils sont en conséquence associés par Dieu à des corps plus ou moins pesants. Us s'organisent en un univers, qui va des démons les plus inférieurs aux anges les plus élevés, les hommes se trouvant au milieu⁸. Dans un troisième temps, le Verbe de Dieu, par une économie éducatrice, ramène toutes les libertés à se convertir à Dieu et à être ainsi restaurées dans l'état initial d'esprits purs.

Dans cette synthèse, le magnifique génie d'Origène engage des morceaux qui sont excellents. Il a fait considérablement progresser la théologie trinitaire⁹. Sa doctrine de la rédemption est fondée sur la libération de l'homme captif de Satan. Il souligne la réalité de l'âme du Christ. Les théologiens qui viendront après lui lui devront beaucoup. Comme synthèse il faut concéder à Endre von Ivanka qu'il introduit le donné chrétien dans une perspective de restauration à l'état initial qui évacue l'historicité véritable, le caractère décisif du christianisme, qui dilue finalement l'action du Christ dans une sorte de processus cosmique¹⁰. C'est justement pour cela que son œuvre produira dès son vivant une réaction très vive et que ses thèses systématiques seront condamnées.

Son exégèse pose des problèmes analogues. Elle contient des morceaux excellents, empruntés à la typologie antérieure, à Justin, à Méliton, et qu'il développe de façon admirable. Nul n'a mieux marqué la progression de l'histoire du salut d'un Testament à l'autre. Il a dégagé le contenu spirituel de la typologie, en

montrant qu'elle s'appliquait légitimement à l'âme chrétienne. Mais par ailleurs il substitue à la conception de la Bible comme témoignage de l'histoire du salut, celle de la Bible comme immense allégorie dont tous les mots sont chargés de significations mystérieuses. Cette conception, livresque et littéraire, où se reconnaît l'influence de l'exégèse d'Homère par les Platoniciens, ne nie pas le sens historique, mais s'en désintéresse pour lui substituer une allégorie gnostique.

2. Berylle, Bardesane, Mani.

Le milieu du III^e siècle voit le christianisme sémitique en pleine vitalité, de la Transjordanie à la Babylonie, tout autour du Croissant fertile. Nous avons vu que le christianisme s'était implanté très tôt en Transjordanie. Au e siècle, le centre le plus important est Bostra, en Auranitide. Sur le plan politique, elle atteint son akmé sous les Sévères. Le christianisme y est florissant. L'empereur Philippe, qui a vraisemblablement été chrétien, était arabe. Entre 240 et 254 environ, Bostra a pour évêque Berylle. Eusèbe le présente comme évêque des Arabes de Bostra et le range parmi les écrivains ecclésiastiques (*H. E.*, VI, 20, z). Il a été en correspondance avec Alexandre de Jérusalem et peut-être avec Origène. Il fut accusé de tenir une théologie hérétique. P. Nautin a bien montré qu'il s'agit en réalité d'une formulation archaïque¹¹. Un synode fut réuni à Bostra, auquel participa Origène, et à l'issue duquel Berylle corrigea les expressions défectueuses (*H. E.*, I, VI, 33, 2-3).

Quelques années plus tard, vers 248, un autre synode est réuni en Arabie, auquel participe également Origène. Il n'est pas question de Berylle, qui est peut-être mort à cette date. La question controversée est celle de savoir si l'âme survit à la mort du corps (*H. E.*, VI, 37). Nous avons retrouvé à Toura les *Actes* d'un synode réuni en Arabie pour juger l'évêque Héraclide et auquel Origène prend part : il y est précisément question des mêmes erreurs que celles qui avaient été abordées dans les deux synodes dont nous parle Eusèbe ¹². Le point important est le caractère clairement sémitique de la doctrine concernant la mortalité de l'âme. Ce sont moins l'orthodoxie et l'hétérodoxie que l'esprit grec et l'esprit sémitique qui se heurtent dans ces conflits.

Eusèbe nomme, après Berylle, un Hippolyte, dont il ne peut désigner l'évêché. Or nous possédons des *Quaestiones et Responsiones* d'Hippolyte de Bostra. L. M. Froidevaux a montré que le contexte de ce traité correspondait aux discussions qui ont opposé Denys d'Alexandrie et Denys de Rome vers 260¹³. Il est donc très possible que l'Hippolyte mentionné par Eusèbe soit cet évêque de Bostra, dont le siège épiscopal n'aurait pas été indiqué dans le document utilisé. Il faut le distinguer d'Hippolyte de Rome dont nous avons parlé plus haut et qui lui est antérieur. Cet Hippolyte a pu être l'élève d'Origène à Cesaree. C'est sans doute lui que Jérôme nous montre parlant en présence d'Origène. Tout ceci serait un nouveau témoignage des liens très particuliers d'Origène et de l'Arabie. Le successeur d'Hippolyte, Maxime, prend part aux synodes d'Antioche de 264 à 268 contre Paul de Samosate (*H. E.*, VII, 28, 1 ; 30, 2).

Nous avons sans doute un document précieux sur la communauté de Bostra dans la *Didascalie des Apôtres*. L'ouvrage remonte au milieu du III^e siècle. Nous le possédons en syriaque, bien que l'original ait sans doute été grec. Il appartient certainement à une communauté de Syrie. Il est possible qu'il s'agisse de la Syrie orientale. Mais de nombreux indices font pencher pour Bostra. C'est l'hypothèse de Harnack, de Schneider, de Kretschmar ¹⁴. Certains traits sont clairement sémitiques. Les diaconesses sont comparées au Saint-Esprit, ce qui indique un milieu où « esprit » est féminin. Les allusions au judaïsme sont nombreuses. L'auteur met en garde contre la deutérôsis, la mischnah. Il fait allusion aux fêtes juives, qu'il connaît bien. Il se réfère sans cesse à l'Ancien Testament. Les veuves prennent dans la communauté une place importante, ce qui est dans la continuité de l'église de Jérusalem.

Un second milieu où nous connaissons la présence d'un christianisme araméen au III^e siècle, et celui de la Coelésyrie orientale, c'est-à-dire la rive droite de l'Euphrate. Dans l'ensemble de la Syrie les villes étaient hellénophones et les campagnes parlaient araméen. Mais l'Ouest syrien est davantage sous la mouvance d'Antioche ; l'Est davantage sous celle d'Édesse. Du christianisme de cette région au III^e siècle, nous avons deux documents. Le premier est littéraire. Il s'agit d'une *Apologie* en syriaque, adressée sans doute à Caracalla (211-217) et faussement attribuée à Méliton. Elle fut publiée pour la première fois par Ernest Renan dans le *Spicilegium Solesmense* (II, XXXVII-LIII). Les allusions précises qu'on y trouve à la ville et à la région de Mabbug

Hiéropolis, peuvent difficilement laisser de doute sur son lieu d'origine. L'ouvrage est ainsi un des plus anciens témoins de la littérature syriaque chrétienne¹⁵.

Le second témoignage n'est pas littéraire, mais archéologique, c'est celui de l'église et du baptistère de Dura-Europos. La ville est située sur l'Euphrate, en Syrie, mais à la frontière de l'Osroène. Longtemps occupée par les Parthes, elle fut conquise par Trajan en 116. On y a retrouvé un *mithraeum* avec des fresques représentant Zoroastre et Ostanès, et une synagogue avec des fresques remarquables, où se traduit l'influence parthe. Nous avons déjà mentionné l'église chrétienne, la plus ancienne qui ait été découverte. Elle date du début du second siècle. C'est là une confirmation de l'indication de la *Chronique d'Édesse*, sur l'existence à cette date d'une église à Édesse. L'Osroène est ainsi le pays où apparaissent les premiers édifices consacrés exclusivement au culte. Par ailleurs les thèmes des fresques du baptistère et de l'église, le style de leur exécution attestent l'originalité du christianisme de la région, tout différent de ce que nous trouvons à la même date à Alexandrie ou à Rome.

Mais le principal foyer du christianisme araméen à cette époque est l'Osroène. Nous avons dit que la région avait été évangélisée dès la fin du premier siècle. Nous ne savons rien de son histoire au cours du second siècle ; mais à la fin de celui-ci, le christianisme y apparaît très florissant. Relevons les indications sûres. Les églises d'Osroène interviennent dans la querelle pascalie (*H. E.*, V, 23, 4). L'építaphe d'Abercios, à la fin du second siècle, rapporte qu'Abercios, après avoir visité la Syrie, a traversé l'Euphrate et visité une ville, qui est peut-être Nisibe. Partout il a rencontré des assemblées chrétiennes. La *Chronique d'Édesse*, qui est du VI^e siècle, mais utilise les archives de la ville, rapporte qu'une inondation a eu lieu en 202 et que le sanctuaire de l'église chrétienne a été détruit : ceci constitue une attestation importante sur l'existence à Édesse d'une maison consacrée au culte, ce qui suppose une importante communauté. La *Doctrina d'Addai*, remaniement au V^e siècle de documents connus d'Eusèbe de Cesaree, nomme l'évêque d'Édesse Palut, qui est consacré par Sérapion, évêque d'Antioche (182-209) ¹⁶

L'Osroène a-t-elle eu à cette époque un roi chrétien Abgar IX (179-214) ? Le personnage est mentionné par la *Chronique d'Édesse*. Mais celle-ci ne dit pas qu'il fut chrétien. Jules Africain, qui a vécu à la cour d'Abgar avant 216, présente celui-ci comme un *ι ε ρὸς ἀνὴρ* (*bieros anèr*). Mais le sens de l'expression n'est pas sûr. Le *Livre des Lois des pays*, écrit avant 250 par un disciple de Bar-desane, dit explicitement que le roi Abgar se fit chrétien. C'est du moins ce que donne le texte syriaque. Mais le texte grec, conservé par Eusèbe, ne dit rien de tel. Il y a donc une incertitude. Le souvenir d'un roi Abgar converti au christianisme apparaît dans l'apocryphe cité par Eusèbe, la *Lettre du roi Abgar à Jésus*. Ce roi Abgar ne peut certainement pas avoir été contemporain de Jésus. On en a conclu qu'il s'agissait d'Abgar IX, dont la légende aurait anticipé la conversion. Tout ceci représente une convergence d'indices, non une certitude¹⁷

Nous sommes sur un terrain plus solide avec Bardesane¹⁸. Né à Édesse de parents originaires d'Arbèle, en 154, Bardesane fut élevé à la cour d'Abgar. Julius Africanus nous dit qu'il était un habile archer. Il écrivait également bien le grec et le syriaque. Son œuvre littéraire fut considérable. Seuls quelques fragments en ont subsisté. Nous savons par Eusèbe, qu'il avait écrit contre Marcion. Il avait surtout composé un grand nombre d'hymnes. Nous sommes renseignés sur ce point par Éphrem, qui vivait à Édesse au siècle suivant et qui a lui-même composé des *Hymnes* pour remplacer ceux de Bardesane. Il considérait en effet celui-ci comme un hérétique. La question de la position doctrinale de Bardesane est difficile à définir. Il a lutté contre l'hérésie. Mais lui-même a été accusé d'être disciple de Valentin et de pratiquer l'astrologie. Comment interpréter ces accusations ? Bardesane a sûrement été le tenant d'une gnose judéo-chrétienne. Cette gnose était-elle vraiment dualiste ? Ou bien témoigne-t-elle d'une forme de pensée archaïque ? Je serais tenté d'incliner en ce sens.

En effet, si nous examinons les doctrines attribuées à Bardesane, elles paraissent différentes du gnosticisme. Il s'agit d'une cosmologie assez singulière. Dieu a créé d'abord les divers éléments, en les séparant les uns des autres et en leur assignant un lieu. Mais ceux-ci, en se mêlant les uns aux autres, produisirent une confusion. Dieu crée alors ce monde qui est le nôtre en mêlant lumière et ténèbre. Après six mille ans, les éléments seront restaurés dans leur pureté première. Le corps présent appartient au monde second ; il est soumis aux astres ; c'est de là que viennent les maux physiques ; il ne ressuscitera pas. On comprend que cette doctrine ait suscité la réprobation d'Éphrem. Elle est marquée d'un certain dualisme, qui peut être dû à des influences iraniennes. Mais par ailleurs elle rappelle la doctrine essénienne, telle que nous la trouvons dans la *Règle de la communauté*. Il peut donc y avoir chez Bardesane une influence judéo-chrétienne.

Si nous ne possédons plus d'œuvres de Bardesane, il reste un dialogue, écrit par un de ses disciples, Philippe, qui nous renseigne sur sa doctrine, le *Livre des Lois des pays*. Ce traité est cité par Eusèbe¹⁹. Il s'agit

d'une défense de la liberté. Parmi les raisons alléguées, Bardesane insiste sur le fait que, sous un même climat, il y a des lois différentes. Il en résulte que ce ne sont pas les planètes qui déterminent les lois des peuples, mais la liberté de leurs premiers législateurs. Ceci nous vaut un curieux tableau des peuples, où sont passées en revue les mœurs des Sères, des Brahmanes, d'une autre secte indienne, des Perses, des Gêtes, des Baétriens, des Britons, des Chaldéens. La distinction que fait Bardesane de deux catégories de Brahmanes est intéressante. En effet Porphyre nous dit que Bardesane a été informé sur l'Inde par des Indiens venus en ambassade à Émèse au temps d'Élagabale (218-222)²⁰.

Ceci nous ouvre des perspectives sur les rapports du christianisme syriaque et de l'Inde. Nous n'oublierons pas que des données également précises nous sont présentées par d'autres écrivains chrétiens de la même époque. Clément d'Alexandrie distingue les Brahmanes et les Sarmanes – et mentionne en outre Bouddha. Hippolyte de Rome a consacré aux Brahmanes une notice dont M. Filiozat a montré la documentation précise²¹. La question des relations d'Ammonius Sakkas, le maître d'Origène et de Plotin, avec l'Inde reste posée, même si elle est sans doute impossible à élucider apodictiquement. Il y a ainsi un versant oriental du christianisme au début du III^e siècle dont Osroène apparaît comme le principal foyer, tourné vers l'Iran et l'Inde.

Le christianisme d'Osroène exerce à cette époque, dans deux domaines fort divers, une influence, celui de l'art et celui de l'ascèse. Dans le domaine artistique, nous avons remarqué que c'est en Osroène qu'apparaissent les premières églises chrétiennes. Les fresques qui les ornent, bien qu'inspirées par la technique grecque, ont des caractères propres : un style plus hiératique, une tendance narrative. Elles doivent sans doute ces caractères à l'influence de l'art juif, qui a été très particulièrement vivant dans cette région. Elles le doivent aussi à l'art parthe, à la tradition mithriaque²². Plus importante est l'influence d'Édesse dans le domaine musical. Nous sommes ramenés à Bardesane. Il avait composé des hymnes (*madrassè*) au dire même d'Ephrem. Ces *madrassè* étaient des sortes d'instructions lyriques avec refrain. Son fils, Harmonius, composa des hymnes en grec, dont les refrains étaient chantés par des chœurs. Or il paraît bien que c'est à partir de là que les chants responsoriaux se sont développés au IV^e siècle dans l'Église d'Antioche. Bardesane tient une place éminente dans l'histoire de la musique liturgique²³.

Dans le domaine de l'ascèse, le début du III^e siècle voit aussi l'Osroène jouer un rôle important. Nous avons remarqué que le christianisme syriaque a été dès l'origine marqué de tendances ascétiques très prononcées. Ces tendances persistent au III^e siècle. Plusieurs documents de cette époque nous l'attestent. Les *Actes de Thomas* nous montrent les convertis renonçant au mariage. L'Église est essentiellement constituée d'ascètes. Ce sont eux qui forment le noyau de la communauté, qui reçoivent les dons spirituels, qui annoncent l'Évangile²⁴. Le *Traité sur la virginité*, attribué faussement à Clément de Rome, est du même ordre. Il suppose l'existence de ces « mariages spirituels » où des ascètes des deux sexes vivaient sous le même toit. Cet usage prêtait à des abus. Nous le verrons pour Paul de Samosate. Il persistera encore au IV^e siècle en Syrie où Chrysostome le combattra. Il apparaît en Asie dans l'*Évangile de Philippe*, qui est du début du III^e siècle, comme le sommet de l'initiation chrétienne²⁵.

Au-delà du Tigre, en Adiabène, le christianisme est aussi en plein développement. Déjà au second siècle, il avait un représentant éminent en Tatien. Celui-ci, retourné chez lui, après son séjour à Rome, avait composé peut-être en syriaque son *Harmonie des Évangiles* qui aura une immense influence sur le christianisme syriaque. La *Chronique d'Arbele* nous dit qu'en 224, quand la dynastie des Sassanides s'établit en Perse, il y a plus de vingt évêchés dans la région riveraine du Tigre. L'évêque d'Arbele, le huitième d'après la *Chronique*, est alors Hairan. Au delà, le *Livre des Lois des pays* nous apprend qu'il y a des chrétiens en Parthie, en Médie, en Bactriane. Quand, en 240, Mani se rend aux Indes, il paraît bien avoir rencontré des communautés chrétiennes. Si nous notons qu'à la fin du second siècle, d'après la *Chronique d'Arbele*, il n'y avait encore qu'un évêque en Adiabène, on voit que le début du III^e siècle a marqué une extraordinaire expansion²⁶.

C'est dans ce milieu que va surgir, dans la première moitié du III^e siècle, une religion qui devait être appelée à une étonnante fortune, le manichéisme. Nos renseignements sur ce mouvement se ramenaient il y a un demi-siècle à ce que nous disaient ceux qui l'ont combattu, Cyrille de Jérusalem, Augustin, Hégémonius. Aujourd'hui nous disposons de textes émanant du manichéisme lui-même. Les uns ont été découverts à Tourfan dans le Turkestan chinois ; ils sont écrits en parthe ou en perse ; ils comportent en particulier des documents précieux sur l'histoire de Mani et de ses missions. Les autres ont été découverts en 1931 au Fayoum en Égypte ; ils sont rédigés en copte ; ils contiennent des ouvrages essentiels pour la connaissance de la doctrine manichéenne : les *Homélies*, les *Kephalaia* et les *Psaumes*. A ces découvertes se sont ajoutés depuis des monuments épigraphiques et de nouveaux textes littéraires. Il est possible désormais de se faire du

manichéisme une idée plus exacte²⁷.

Le fondateur du mouvement, Mani, est né le 14 avril 216, en Babylonie du Nord. Sa famille paraît apparentée aux Arsacides. Il est important de noter à cet égard, comme l'a fait H.-Ch. Puech, que Mani est contemporain de l'effondrement de la dynastie parthe des Arsacides et de l'avènement de la dynastie perse des Sassanides. Celle-ci rétablira peu à peu le mazdéisme traditionnel et rendra aux Mages leur influence prépondérante. Mani se rattache au contraire au syncrétisme religieux qui caractérise la période parthe. Un premier trait est à noter. Son père, Palek, à la suite d'une vision se convertit à un idéal ascétique, renonçant à la viande, au vin, au mariage. Il se joignit à une secte baptiste, les Mughtasila. On s'est interrogé sur la nature de cette secte. Il est clair qu'elle fait penser aux sabéens, les baptistes de TransJordanie, ancêtres des mandéens. Les mandéens à leur tour seront influencés par le manichéisme. Nous retrouvons ainsi ce milieu baptiste, qui existe à la fois en Syrie transjordanienne et en Syrie mésopotamienne et qui a connu des formes juives, chrétiennes, mandéennes, manichéennes.

Mani a appartenu d'abord à cette secte baptiste. Mais il a pu par ailleurs, durant sa jeunesse en Babylonie, entrer en contact avec toutes les formes religieuses qui s'y côtoyaient et auxquelles il empruntera des éléments. Il y avait bien entendu la religion traditionnelle de l'Iran, le mazdéisme. Mais Mani a rencontré aussi des Brahmanes et des Bouddhistes. Sa première mission le conduira aux Indes. Par ailleurs il a rencontré des Juifs, nombreux en Babylonie. Enfin il a été en contact avec des chrétiens. Et ceci est une confirmation importante de la vitalité du christianisme de cette époque en Babylonie et en particulier dans la région de Séleucie-Ctésiphon qui est la sienne. Parmi ces chrétiens, il y avait certainement des marcionites : nous savons que le marcionisme s'est répandu en Osroène et en Babylonie et qu'il a été combattu par Bardesane ; il y avait aussi des chrétiens de la Grande Église, de type judéo-chrétien, c'est-à-dire présentant les caractères que nous avons relevés dans le christianisme oriental : l'ascétisme, le sens liturgique, la gnose.

C'est en 240 que Mani reçoit la révélation qui est à l'origine de sa mission. Il pense que cette mission prolonge celle de Zoroastre, de Bouddha et de Jésus et qu'il est le révélateur suprême, en qui est manifestée la vérité totale. Sa première mission le conduit aux Indes, c'est-à-dire dans le Baloutchistan. Il convertit le roi du pays. A son retour, il se rend à Susiane, à Gundeshâpuhr, qui est la capitale des souverains sassanides. Il y est reçu par Shâhpuhr I, à qui il expose sa doctrine et qui le laisse libre de la répandre. Il accompagne Shâhpuhr dans une campagne contre l'Empire romain, qui est vraisemblablement celle de 242-244 contre Gordien III. En ce cas, par une singulière rencontre, il se serait trouvé en face du néo-platonicien Plotin qui accompagnait Gordien III. Mais Mani se heurtera à l'opposition des Mages. Il sera mis à mort en 277 sous Bahrâm I, second successeur de Shâhpuhr I.

Mani a pensé être le révélateur d'une nouvelle religion : en ce sens il s'est clairement opposé au christianisme. Le fond de son système est un gnosticisme dualiste, qui s'inspire à la fois du gnosticisme judéo-chrétien et du zoroastrisme iranien. Il a emprunté des données aux diverses religions qu'il connaissait : et ce syncrétisme est constitutif de son message, puisqu'il pensait être l'héritier de toutes les religions. Mais il est sûr que, sur bien des points, il s'est inspiré du christianisme syriaque. On a relevé des contacts de sa cosmologie dualiste et de celle de Bardesane. Jésus et le Paraclet jouent dans sa gnose un rôle éminent : la Passion de Jésus se détache de sa signification historique pour prendre un caractère mythique, mais eue n'en reste pas moins au cœur de sa théologie du salut²⁸. L'Église manichéenne est partagée en parfaits, les ascètes, qui constituent seuls à proprement parler l'Église, et en imparfaits, les auditeurs ou catéchumènes : ceci rappelle l'organisation des communautés d'Osroène et d'Adiabène.

Le manichéisme est pour une part étranger au christianisme et constitue donc bien une nouvelle religion. Cette religion aura une expansion universelle. Elle s'étendra de la Chine à l'Afrique du Nord ; elle se prolongera en plein Moyen Âge. Mais en même temps cette nouvelle religion est sous un autre aspect un développement du christianisme syriaque originel dont elle pousse les tendances jusqu'à ses plus extrêmes conséquences : un dualisme cosmologique, qui aboutit à une totale condamnation du monde matériel ; un encratisme moral, qui proscriit le mariage et l'usage de certains aliments. Le monachisme manichéen se développera parallèlement au monachisme chrétien. Mais celui-ci prendra progressivement conscience des exagérations qu'il contenait en germe, en voyant dans le manichéisme le fruit de ces exagérations. De toutes manières ce milieu du III^e siècle atteste la vitalité du christianisme oriental.

3. Corneille et Cyprien.

Le milieu du III^e siècle est la période où l'Occident latin prend toute son expansion et s'affirme dans son originalité. L'Église s'étend en Gaule, en Espagne, dans l'Italie du Nord, en Illyrie. La Gaule, qui jusqu'au début du III^e siècle ne connaissait d'autre évêché que celui de Lyon, en voit apparaître plusieurs autres au milieu du siècle, ainsi que l'atteste saint Cyprien²⁹ : Arles, Toulouse, Narbonne, Vienne, Paris, Reims, Trêveris et de ces sont alors le siège d'évêchés³⁰. En Espagne, saint Cyprien nomme les évêques d'Astorga, de Saragosse. En Italie du Nord, Milan, Aquilée, Ravenne sont des sièges épiscopaux. Mais il reste que les deux foyers principaux du christianisme sont Carthage et Rome et que c'est autour de ces deux foyers que le nombre des chrétiens augmente dans des proportions considérables.

Les évêques de Rome sont, après Calixte (218-223), Urbain (223-230), Pontien (230-235), Antéros (235-236), Fabien (236-250), Corneille (251-253). Rome possède encore, dans la catacombe de Calixte, le caveau où à partir de 235 les évêques de Rome ont été enterrés. On y lit les inscriptions de Pontien, d'Antéros, de Fabien. On remarquera que tous ces évêques, sauf Antéros, sont d'origine romaine. Si le grec paraît demeurer encore la langue officielle dans la liturgie, on constate le développement de l'usage du latin. C'est à cette époque que se multiplie la traduction latine d'ouvrages grecs, comme l'*Adversus haereses* de saint Irénée³¹. Nous avons des lettres latines du pape Corneille. Rome a également à cette époque son premier grand écrivain de langue latine, Novatien.

Une précieuse lettre du pape Corneille, conservée par Eusèbe, nous permet de connaître ce qu'était alors l'importance du clergé romain. Corneille écrit qu'il comprend quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolythes, cinquante-six exorcistes, lecteurs et portiers (H. E., VT, 43, 11). Ce texte nous montre déjà l'existence à Rome des sept ordres qui persisteront par la suite. Il appelle certaines remarques. Le nombre des sept diacres paraît en relation avec l'institution de sept diaconies entre lesquelles était distribuée l'administration de la ville et que le Catalogue libérien rattache au pape Fabien. Les sous-diacres apparaissent pour la première fois. Il semble qu'il s'agisse d'une institution destinée à décharger les diacres d'une part de leur tâche. On relèvera aussi la mention des acolythes et des portiers, qui étaient l'un et l'autre étrangers à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Les lecteurs étaient des adolescents pour la plupart, chargés de lectures à l'assemblée. Rome présente donc dès cette époque une organisation déjà complète de la hiérarchie des ordres.

Par ailleurs l'Italie péninsulaire voit se multiplier les évêchés. Le concile romain de 251, qui condamne Novatien, réunit soixante évêques. Ces évêchés sont groupés autour de Rome, qui constitue ainsi un patriarcat³². Cette organisation se retrouve à cette époque en Orient où les évêques d'Antioche et d'Alexandrie exercent aussi une prééminence dans leur province. Elle s'exprime concrètement par la réunion de conciles locaux. Nous connaissons pour Rome les conciles de 251 et de 260, le dernier relatif à la question de Denys d'Alexandrie. Ces conciles communiquent leurs décisions aux autres églises. Toute une organisation de l'Église universelle apparaît clairement au milieu du III^e siècle. Le synode romain et l'évêque de Rome personnellement apparaissent comme jouissant d'une autorité toute spéciale que leur reconnaît en particulier Cyprien.

Le second grand centre est Carthage. À bien des égards l'Église d'Afrique manifeste ses caractères propres de façon plus accusée que l'Église de Rome. Elle représente un milieu plus homogène, moins cosmopolite. Nous avons vu qu'elle avait eu dès le début du siècle un grand écrivain de langue latine en Tertullien. Elle se développe d'une manière extraordinaire durant la première moitié du troisième siècle. Un concile réuni vers 220 à Carthage par l'évêque Agrippinus groupe soixante-dix évêques d'Afrique proconsulaire et de Numidie ; un autre réuni par l'évêque Donat vers 240 en groupe quatre-vingt-dix ; et ce nombre se retrouve dans le concile réuni par Cyprien en 256. Il n'est pas exclu que ce développement du christianisme ait été en partie à Carthage lié à des raisons politiques et qu'il ait été une forme d'expression du particularisme africain et de son opposition à l'autorité impériale, comme Prêtre en particulier l'a souligné³³. Le christianisme a certainement à cet égard favorisé le nationalisme. On retrouve le même phénomène en Égypte. Les formes extrêmes de cette tendance seront le donatisme africain et le schisme méletien en Égypte.

Au milieu du III^e siècle, l'Église d'Afrique présente une personnalité exceptionnelle dans la personne de l'évêque de Carthage, Caecilius Cyprianus. Cyprien est d'abord un grand écrivain. Né d'une famille carthaginoise, il avait d'abord été rhéteur. Il laisse une œuvre littéraire considérable. Moins original que Tertullien, par son style et son vocabulaire, il est à la fois plus classique et plus dépendant de l'Écriture. Deux de ses ouvrages ont une importance particulière. L'un est le traité *Sur l'unité de l'Église*, qui est le premier

ouvrage d'ecclésiologie et dont l'influence sera immense. L'autre est le recueil des *Tesstimonia ad Qiàrinum*, op\ rassemble le dossier des textes bibliques utilisés dans la catéchèse et constitue un des témoins essentiels du genre littéraire des *Testimonia*. Mais Cyprien n'est pas seulement un grand écrivain. Évêque de Carthage en 248 et donc métropolitain d'Afrique, il joue un rôle de premier plan dans la vie de l'Église d'Afrique et de l'Occident latin en général.

Si les problèmes du christianisme syrien sont surtout ascétiques, ceux du christianisme alexandrin surtout théologiques, les problèmes du christianisme latin portent essentiellement à cette époque sur l'organisation de l'Église. Trois grandes questions vont être soulevées, l'une concernant la discipline de la pénitence, la seconde celle du baptême, la troisième celle de l'épiscopat. Des difficultés qui étaient latentes éclatent alors au grand jour et exigent des solutions. Nous avons constaté déjà auparavant la présence de traditions diverses dans les églises de Rome et de Carthage. Dès l'origine l'Église romaine avait présenté des communautés de types divers. Nous avons vu le conflit d'Hippolyte et de Calixte. Ce conflit se continue avec le schisme de Novatien. La conception d'une Église de prophètes, de confesseurs et de vierges s'oppose à celle d'un grand peuple chrétien.

La communauté de Carthage est plus homogène. Elle ne présente pas les complexités de la communauté romaine. Mais elle a aussi ses problèmes. Nous avons vu à propos de Tertullien ses affinités avec le milieu asiatic. Certes Tertullien les avait poussées à l'extrême en adhérant au montanisme. Mais il n'en reste pas moins que les conceptions africaines étaient plus proches de celles des Asiatiques que de la tradition romaine. Ce n'est pas un hasard si la seule œuvre traduite du grec en latin à Carthage dans la première moitié du III^e siècle est une homélie de Méliton, *Contre les Juifs*³⁴. Dans les conflits qui opposeront Cyprien à Corneille sur la question de la réitération du baptême, Firmilien de Césarée apportera à Cyprien un appui inconditionné. Mais si Cyprien, comme l'a bien montré André Mandouze, est du même côté que Novatien dans les questions comme l'anabaptisme, il n'en défend pas moins l'autorité de l'épiscopat contre les prétentions des « confesseurs », il condamne la recherche inconsidérée du martyre, il admet les adoucissements à la rigueur de la pénitence, il maintient la communion avec l'évêque légitime de Rome³⁵.

Tel est le contexte dans lequel vont se situer les graves problèmes auxquels l'Occident latin est confronté au milieu du III^e siècle. Le premier concerne la discipline de la pénitence. Au début de 250, l'empereur Dèce exigeait de tous les citoyens la participation à un sacrifice général aux dieux immortels. C'était une manifestation d'unanimité nationale qui n'était pas demandée seulement aux chrétiens. Mais elle mettait ceux-ci dans une situation dramatique. On leur demandait de brûler quelques grains d'encens devant les idoles, en échange de quoi ils recevaient un certificat. Dans de nombreux cas on se contentait de la demande du certificat, sans geste effectif. Beaucoup cédèrent. En Afrique ce fut même le cas de deux évêques. Une fois l'orage passé, la question surgit de l'attitude qu'il fallait avoir à l'égard des *lapsi*.

Ainsi se posait à nouveau d'une manière aiguë le problème de la discipline de la pénitence. A Carthage un certain nombre de prêtres réconciliaient les *lapsi*, sur l'intervention des « confesseurs », sans exiger de délai de pénitence. En face de cette doctrine, Cyprien développe sa conception. Il n'exclut pas le rôle d'intercession des « confesseurs ». Il admet par ailleurs que les *lapsi* soient réconciliés. Mais il insiste sur la nécessité d'une pénitence sévère et prolongée. Tant que cette conversion n'est pas suffisamment assurée, il ne faut pas réconcilier, sauf à l'article de la mort. La question d'une réitération possible de la réconciliation n'est pas exclue. Cyprien apparaît donc beaucoup plus exigeant que les prêtres qu'il attaque. Mais par ailleurs il n'a pas le rigorisme de Tertullien. Celui-ci en effet considérait qu'il y avait des péchés que l'Église ne pouvait absoudre, et en particulier celui d'apostasie. Il excluait par ailleurs radicalement toute réitération de la pénitence.

En fait la position de Cyprien apparaît comme la position commune de l'Église. C'était déjà, dans le passé, celle de Denys de Corinthe et des évêques de Rome. La position de Cyprien ne diffère pas de celle de Calixte, qu'Hippolyte avait traité de laxiste, ni plus anciennement de celle d'Hermas, que Tertullien avait rejetée. Mais elle est aussi celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Ce qui apparaît comme caractéristique de cette doctrine commune est à la fois que la réconciliation ne connaît pas de limites de principe, mais que ses exigences sont très onéreuses. Il faut s'assurer que le propos de la volonté de remplir les obligations de la vie chrétienne est suffisamment garanti pour qu'on ne craigne pas de rechute. Or la faute a montré que ce propos n'était pas suffisant. On devra donc être plus exigeant encore pour la pénitence que pour le baptême³⁶. La pénitence est conçue en parallèle avec celui-ci.

Cyprien communiqua sa position aux autres églises. Rome en 250 n'avait pas d'évêque. Fabien avait été martyrisé au début de la persécution de Dèce et n'était pas remplacé. Nous possédons cependant la réponse de

l'église de Rome. Elle est rédigée par Novatien, « au nom des prêtres et diacres résidant à Rome ». Novatien était alors l'une des personnalités les plus éminentes du clergé romain, nous l'avons vu. Sa lettre est très prudente. Il se déclare d'accord avec Cyprien en principe. Mais il ajoute que l'église de Rome attend la réunion de son prochain synode et l'élection de son évêque pour prendre une décision définitive sur le cas des *lapsi*, sauf en ce qui concerne l'article de la mort, où la réconciliation peut être sûrement donnée à ceux qui ont montré des signes suffisants de pénitence.

Mais en 251 Corneille est élu évêque de Rome. Novatien se dresse alors contre lui et se fait ordonner évêque. Il dévoile sa position sur les *lapsi*. Il considère qu'aucune réconciliation ne doit leur être accordée. C'est comme une reprise du conflit d'Hippolyte et de Calixte. Et par là se manifeste la permanence à Rome des deux mêmes courants. Novatien envoie des émissaires en Afrique, à Alexandrie, à Antioche. En Gaule, il gagnera à saccager Marciens d'Arles ³⁷. A Antioche il est soutenu par Fabius. Mais de son côté Corneille réunit à Rome un concile qui condamne Novatien (*H. E.*, vi, 43, 2). Une lettre synodale est envoyée aux évêques d'Italie, à Cyprien, à Fabius. Corneille envoie en outre une lettre personnelle à Fabius d'Antioche dont nous avons de longs extraits (43, 4-21). Nous n'avons pas conservé sa lettre à Denys d'Alexandrie (46, 3)³⁸. Cyprien manifeste son total accord avec l'évêque de Rome. Et inversement son adversaire Novat, bien que de tendance laxiste, se solidarise avec Novatien : c'est qu'ils représentent l'un et l'autre le parti des « confesseurs ».

Ainsi ce premier conflit n'oppose aucunement Rome à Carthage. Il est l'expression une fois de plus de deux conceptions de l'Église. Pour Novatien, l'Église s'identifie à un petit groupe de spirituels en conflit nécessaire avec la cité terrestre : c'est une église de prophètes et de martyrs. A cela s'oppose la conception des évêques. Pour eux l'Église est un peuple qui doit rassembler tous les hommes. Elle doit donc tenir compte des niveaux divers que représentera nécessairement cette accession des masses dans l'Église. Il y aura place pour une élite de spirituels. C'est à cela que correspondra le monachisme. Mais il y a place aussi pour l'immense foule des chrétiens ordinaires. Il n'y a donc là aucun relâchement des exigences de l'Évangile. Mais compte est tenu du caractère progressif de ces exigences. Cette voie est la grande voie de l'Église. Cyprien et Corneille en sont les grands témoins au III^e siècle et préparent ainsi la voie de l'épanouissement de l'Église constantinienne, tandis que les sectes de « purs », comme Eusèbe appelle les disciples de Novatien (*H. E.*, vi, 43, 1), achèvent peu à peu de se décomposer.

Le second conflit que présente l'Occident a un caractère différent. Il oppose cette fois des traditions divergentes. C'est la question de la validité du baptême donné par les hérétiques. L'église d'Afrique contestait la validité de ce baptême. C'est déjà la position de Tertullien dans son *De baptismo* (xv, 2). Vers 200 un concile africain réuni par Agrippinus, évêque de Carthage, avait tranché dans le même sens. Cyprien partage ce point de vue. Dès 251, à propos du schisme de Félicissimus, il l'affirme dans le *De unitate ecclesiae*. Quand le schisme de Novatien s'étend en Afrique, le problème se pose à nouveau. L'usage paraît être en Mauritanie de considérer comme valide le baptême des hérétiques. C'est ce qu'atteste en particulier le traité *De rebaptismate*. Cyprien conteste la légitimité de cet usage (*Épîfl.*, LXTX, 1 ; LXXI, 3). Les conciles réunis à Carthage par Cyprien en 255 et 256 confirment cette vue.

L'évêque de Rome, Étienne, prit vigoureusement parti contre Cyprien. Il voit dans sa position une innovation et affirme que selon la tradition les hérétiques qui se convertissent ont seulement à être réconciliés par une imposition des mains, mais n'ont pas à recevoir le baptême. Ceci revenait à dire que, même donné par un hérétique, le baptême était valable. La question était certainement complexe. Les hérétiques comprenaient des groupes très divers, depuis de simples schismatiques, comme les disciples de Novatien, jusqu'aux gnostiques. On pouvait donc s'interroger sur la validité de certains de ces baptêmes. Mais Étienne avait certainement raison, quand il posait le principe que, là où le baptême avait été donné dans les conditions requises, le fait que le ministre en ait été un schismatique n'empêchait pas que le baptême ait son efficacité et donc ne puisse être donné une seconde fois. Ce principe restera celui de l'Église. Et Étienne affirmait être le témoin de la tradition.

En fait l'opposition n'était pas seulement entre Rome et Carthage. Le problème se posait aussi en Orient. Denys d'Alexandrie partageait la façon de voir de Rome. Nous avons conservé, grâce à Eusèbe, des passages importants des lettres qu'il écrivit à ce sujet. Il déclare que l'usage reçu dans son église est de ne pas rebaptiser ceux qui viennent des hérésies. Il allait jusqu'à étendre ceci au montanisme, ce que lui reprochera saint Basile. Lui-même nous rapporte qu'un membre de la communauté d'Alexandrie, venu de l'hérésie, écoutant ceux qu'on allait baptiser répondre aux questions, déclara que « le baptême dont il avait été baptisé chez les hérétiques n'était pas celui-là, mais était rempli d'impiété et de blasphèmes » (*H. E.*, vu, 9, 2). Denys cependant hésita à le rebaptiser, disant que la communion qu'il avait eue avec l'Église, l'Eucharistie qu'il avait

reçue, suffisait. Denys paraît aller trop loin dans le sens de la validité du baptême des hérétiques.

Inversement Cyprien devait trouver un soutien chez les Asiates. Les évêques de Phrygie avaient débattu la question à propos du baptême des montanistes. Des synodes tenus à Iconium et à Synnade, vers 230, avaient tranché la question dans le sens de la non validité (*H. E.*, vii, 7, 5). Denys d'Alexandrie n'osait pas condamner leur tradition. Et Us avaient sans doute raison, en ce qui concernait les montanistes, de même qu'Étienne avait raison de prendre la position inverse en ce qui concernait les schismatiques romains. Mais des deux côtés les distinctions nécessaires n'étaient pas faites et les thèses s'opposaient de façon générale. Le fait est que, quand Étienne condamne en 256 l'usage carthaginois, Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, disciple d'Origène, prit parti pour Cyprien et adressa à l'évêque de Rome une lettre extrêmement violente.

Si nous comparons les deux conflits dans lesquels l'Occident est engagé au milieu du III^e siècle, il est frappant de voir que l'attitude de Cyprien à l'égard de Rome est différente dans les deux cas. Dans le conflit sur les *lapsi*, il est uni à l'évêque de Rome contre les schismatiques aussi bien africains que romains. Dans celui de la réitération du baptême, il s'oppose au contraire à Étienne. Ceci nous conduit à une dernière question, celle de l'ecclésiologie de Cyprien. Il est certain qu'il y a sur ce point deux pôles dans son œuvre. D'une part, il est un des grands témoins de l'unité de l'Église reposant sur l'unité du corps épiscopal en communion avec l'évêque de Rome. Son traité *De unitate Ecclesiae* en témoigne : « La dignité épiscopale est une : chaque évêque en possède une parcelle sans division du tout. » Et le *Primatus Pétri* est affirmé dans la première édition de l'ouvrage. Dans l'affaire de Novatien, dans celle de Marcien, il recourt à l'évêque de Rome.

Mais d'autre part Cyprien, nous l'avons vu, a une théologie de l'épiscopat local très accusée. L'évêque est le principe d'unité de la communauté. Il est souverain dans son ressort. Et en particulier il est le gardien de la tradition, telle qu'il l'a reçue de ses prédécesseurs. Cyprien apparaît ici comme le champion de l'épiscopalisme. Et c'est ce droit de l'épiscopat local qu'il défend dans sa controverse avec Étienne. Il a donc successivement mis l'accent sur les deux aspects. Nous en avons la preuve concrète dans le fait que la seconde édition du *De unitate Ecclesiae* modifie le texte sur le primat de Pierre et le remplace par un développement plus général sur l'unicité de l'Église, comme l'a montré M. Bévenot³⁹.

Il est certain qu'il y a une ambiguïté dans la pensée de Cyprien. Ou plus exactement il se trouve au confluent de deux courants auxquels il rend également témoignage, mais dont il ne voit pas encore la conciliation. Il est attaché à l'unité de l'Église universelle et en particulier au primat romain. Mais il est par ailleurs pénétré des droits de l'épiscopat local. Étienne de son côté apparaît comme pleinement conscient de son droit d'intervention dans les affaires des autres églises. Et d'ailleurs Cyprien lui reconnaît ce droit puisqu'il le sollicite d'intervenir dans l'affaire de Marcien d'Arles. Cette ambiguïté explique que Cyprien ait pu au IV^e siècle être à la fois revendiqué, lors du schisme donatiste, par les donatistes d'un côté et par Augustin de l'autre. Aujourd'hui encore, J.-P. Brisson a cherché à montrer en lui l'ancêtre du particularisme africain⁴⁰. Mais André Mandouze a établi contre lui que c'était simplifier de façon inadmissible le problème de l'évêque de Carthage⁴¹.

Si, au delà des problèmes particuliers, nous essayons de dégager la signification de la controverse, on voit son importance. Elle concerne en effet la question du principe et des modalités du primat romain. Le conflit ne porte pas sur celui-ci. Cyprien en est un des grands témoins. Mais il porte sur son extension. Ce que Cyprien refuse, c'est une intervention dans un domaine qui lui paraît relever des prérogatives de l'église locale. Il est sûr que la violence de la condamnation portée par Étienne décèle une tendance de l'évêque de Rome à un usage abusif de son autorité. Dans la mesure où il défendait la légitimité de traditions liturgiques diverses, Cyprien protestait légitimement contre les tendances centralisatrices de Rome. Mais dans la mesure où il s'agissait d'une question dogmatique, Étienne était dans son droit en affirmant son droit d'intervention. L'avenir montrera qu'il avait raison. Le discernement des questions permettait de résoudre le problème. Mais les dangers du particularisme d'un côté, de l'autoritarisme de l'autre se laissent déjà pressentir dans ce grand débat.

La fin du III^e siècle

La seconde moitié du III^e siècle est une période de transition dans tous les domaines. Sur le plan politique, une période d'anarchie commence après la dynastie des Sévères, les antiques institutions romaines s'effondrent et un type de régime nouveau se prépare. La civilisation gréco-romaine, qui, depuis Alexandre, avait exercé une suprématie sur une grande partie du monde habité, se voit menacée de toutes parts par de puissants mouvements de peuple. Les Goths sur le Danube, les Perses en Orient battent ses frontières. Les autonomismes se réveillent en Égypte, en Afrique, en Gaule. L'Église ressent le contrecoup de ces événements. Mais en même temps son prestige s'accroît. Elle devient la plus grande force spirituelle de l'Empire. Elle est prête à prendre la relève du paganisme antique et à animer la civilisation nouvelle qui se prépare.

1. De Dèce à Aurelien.

Le dernier des Sévères, Alexandre, avait été assassiné en 235. C'est à cette date que commence une période de désordre, où le pouvoir est entre les mains de chefs militaires, qui essaient de maintenir la discipline de l'Empire. Plusieurs d'entre eux persécuteront les chrétiens en qui ils verront un élément de désunion. Maximin, qui succède à Alexandre, est un général courageux, mais à vue courte. Il frappe les élites de la société romaine. Chez les chrétiens, il s'attaque aux évêques (H. E., VI, 28). C'est alors que le pape Pontien est exilé. Après la brève dynastie des Gordiens, Philippe l'Arabe reprend la politique de tolérance. Nous avons vu qu'il est le correspondant d'Origène. Il est possible qu'il ait été chrétien. Sous son règne, une violente persécution s'abat sur les chrétiens d'Alexandrie. Mais elle relève d'un de ces pogroms locaux qui n'ont rien à voir avec la politique impériale (H. E., VI, 40).

C'est avec son successeur, Dèce, le premier des empereurs illyriens, qu'éclate la première des persécutions décrétées par le pouvoir romain. En 250, pour renforcer l'unité romaine autour de la religion, il ordonne à tous les citoyens de participer à un sacrifice général. Cette persécution est celle dont nous avons parlé à propos Cyprien. Beaucoup de chrétiens font défection et sacrifient. D'autres se procurent du moins un certificat, *libellas*, après quoi on les tient quitte. Mais les martyrs sont nombreux. C'est le cas du pape Fabien et du prêtre Hippolyte (20 janvier 250). Denys d'Alexandrie, Cyprien de Carthage s'enfuient pour n'être pas pris. Origène est emprisonné et torturé. Une lettre de Denys d'Alexandrie à Fabius d'Antioche constitue un document capital sur la persécution à Alexandrie (VI, 41-42).

En 251, Dèce suspend la persécution. C'est alors qu'un successeur peut être donné à Fabien, après une vacance d'un an du siège de Rome. Corneille est élu contre Novatien. C'est à ce moment que se pose la question des *lapsi*. Cependant Dèce est tué aux marais d'Abrittus en Dobrogea, en guerroyant contre les Goths. Vibius Trebonianus Gallus se fait proclamer empereur et s'associe son fils Veldummianus Volusianus. En 252, la persécution reprend. Le pape Corneille doit s'exiler. Il mourra en exil en 253. Son successeur Lucius sera également exilé. Denys d'Alexandrie atteste cette reprise de la persécution, également en Égypte (H. E., VII, 1). M. Emilianus écrase Gallus en Mésie. Mais lui-même est vaincu et tué par Valérien.

Valérien va régner de 253 à 260. Son règne va marquer d'abord une détente à l'égard des chrétiens. Mais les choses changent en « 257. Denys attribue ce changement à l'influence sur l'empereur de son ministre des finances, Macrien. Une double raison animait celui-ci contre les chrétiens. D'une part, il est un membre important de confréries païennes d'Égypte. Denys le présente comme « archisynagogarque des magiciens

d'Égypte » (H. E., VII, 10, 4). C'est un trait nouveau qui apparaît. Septime-Sévère et Dèce avaient persécuté les chrétiens au nom de la religion traditionnelle de l'Empire. Ce qui apparaît avec Macrien, c'est un mysticisme païen animé d'une haine passionnée du christianisme. Il est contemporain de Porphyre, initié lui aussi à la théurgie et qui attaque les chrétiens dans un ouvrage célèbre. Ce sera bientôt le cas de Hiéroclès. C'est ce mysticisme païen qui reparaitra plus tard chez Julien et qui sera la dernière forme de l'opposition païenne au christianisme.

Mais ces raisons idéologiques ne : : ont là pas les seules. Mage d'Égypte, Macrien est aussi ministre des finances. Or, sous Valérien, la situation financière de l'Empire est très grave. Les dépenses militaires sont considérables. Le trésor est obligé d'avoir recours à l'inflation. Le taux du métal précieux dans les monnaies est de plus en plus bas. Ceci entraîne une dévaluation. Le pouvoir institue le cours forcé. Mais il faut se procurer des ressources. Comme l'a écrit H. Grégoire, Macrien fut « le premier homme d'état à tirer parti de l'anticliristianisme pour remplir le trésor¹ ». Ceci est par ailleurs une preuve de l'importance prise par la propriété ecclésiastique, de l'appartenance aussi à l'Église d'une aristocratie fortunée. Il est notable à cet égard que la persécution ait porté précisément sur les dignitaires ecclésiastiques et les laïques de haut rang.

Un premier édit est porté en 257, qui interdit le culte chrétien et les réunions dans les cimetières, et oblige les membres de la hiérarchie à sacrifier. C'est la première fois que le culte chrétien est interdit. Une seconde mesure, en 258, ordonne l'exécution immédiate des membres du clergé qui n'ont pas sacrifié et la confiscation des biens des chrétiens des hautes classes. Cette persécution fut la plus sanglante avec celle de Dèce. En Égypte, Denys d'Alexandrie fut interné à Kephô et de nombreux chrétiens martyrisés (H. E., VII, 11). Eusèbe mentionne aussi des martyrs en Palestine, à Carthage ; Cyprien, arrêté à la suite du premier édit, fut exécuté à la suite du second. Nous possédons les actes authentiques de son procès. A Rome, Xyste II fut martyrisé avec ses diacres². En Espagne, l'évêque Fructueux de Tarragone fut mis à mort avec deux diacres.

En 260, Valérien est fait prisonnier par Shâhpuhr II et mis à mort. Son fils Gallien, qu'il s'était associé depuis 253, reste seul empereur. Les fils de Macrien se font proclamer empereurs. Mais ils sont tués par l'armée, l'un en Orient, l'autre sur le Danube. Gallien réussit ainsi à restaurer l'ordre dans l'Empire et à maintenir les frontières contre la pression des barbares. Il promulgue dès 260 un édit de tolérance en faveur des chrétiens. Nous connaissons la teneur de cet édit par une lettre de Denys d'Alexandrie, qui nous en fait connaître la promulgation en Égypte en 262. Ce rescrit autorisait le culte dans les églises qui devaient être restituées aux chrétiens. Un autre rescrit les autorisait à rentrer en possession des cimetières. Ces rescrits de Gallien sont de grande importance. Ils ne font pas encore du christianisme une *religio licita*. Mais ils constituent cependant une reconnaissance de fait. Par ailleurs la propriété ecclésiastique est également reconnue implicitement.

La politique de Gallien est suivie par ses successeurs, Claude (268-270) et Aurélien (270-275). Celui-ci cherche à promouvoir le monothéisme solaire, qui sera la dernière forme du culte impérial. Mais il est tolérant à l'égard des chrétiens. Sous son règne se situe un épisode qui montre la reconnaissance par l'État de l'autorité ecclésiastique. L'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, ayant été destitué par l'autorité ecclésiastique, refuse de quitter la demeure épiscopale. Le cas fut soumis à Aurélien, quand il reprit Antioche à la reine Zénobie. Celui-ci décida que la maison appartenait à ceux « qui étaient en communion avec les évêques de la doctrine chrétienne à Rome et en Italie ».

C'était là reconnaître une autorité ecclésiastique légitime. Et par ailleurs nous avons une attestation de ce que cette légitimité avait pour critère la communion avec l'Église romaine. Aucun exemple ne montre mieux comment, à la veille du IV^e siècle, l'Église constitue un fait que l'État ne peut ignorer. Constantin ne fera que ratifier juridiquement une situation qui est déjà acquise à cette époque. Le sang des martyrs a acquis la possibilité d'un peuple chrétien.

2. L'Église en Orient.

A la fin du III^e siècle, l'Église est solidement implantée en Occident. Mais elle n'a guère dépassé les milieux des grandes villes, sauf autour de Rome et de Carthage. Et d'autre part elle commence seulement à pénétrer les sphères culturelles et à s'exprimer en latin. En Orient, au contraire, l'Église, qui a déjà deux

siècles derrière elle, a pris une remarquable extension. L'Asie, la Cappadoce, la Syrie, la Palestine, l'Égypte sont en grande partie chrétiennes. Par ailleurs le christianisme a tout un passé littéraire et théologique. Origène a donné un extraordinaire éclat à la pensée chrétienne. Nous voyons dans toutes les églises des personnalités marquantes apparaître. Eusèbe est ici une source directe extrêmement précieuse. Nous pouvons grâce à lui connaître le milieu chrétien du temps.

Alexandrie a, au milieu du III^e siècle, un grand évêque, Denys. Il succède à Héraklas à la tête de l'école catéchétique, vers 231, quand Héraklas devient évêque. Et à la mort de celui-ci en 248, il lui succède sur le siège d'Alexandrie. Il l'occupera jusqu'en 264. Nous avons vu qu'il avait fui Dèce, qu'il avait été arrêté sous Valérien, qu'il avait été en relation avec Étienne dans la question de la réitération du baptême. Grand évêque, il est aussi un écrivain de valeur. Les fragments que nous avons gardés de son œuvre, grâce à Eusèbe, sont importants à plusieurs titres. En premier lieu ils nous font connaître quelques-uns des courants de l'époque. Eusèbe nous a conservé des fragments de son traité *Sur la nature*, où il réfute les épicuriens. On peut rapprocher de cela le fait qu'un peu plus tard l'Africain Arnobe s'attaquera aussi à l'épicurisme³. Ceci laisse entrevoir la vitalité de cette philosophie à la fin du III^e siècle.

Un second traité de Denys, *Sur les promesses*, est d'un intérêt plus grand. Eusèbe nous a rapporté les circonstances qui l'ont provoqué. L'évêque d'Arsinoé, Népos, avait publié un livre, *Réfutation des Allégoristes*, où il défendait le millénarisme. Il s'appuyait pour cela sur l'*Apocalypse*. Le millénarisme avait été professé par la plupart des écrivains chrétiens, avant Origène. Il le sera, un peu après Népos, par Méthode d'Olympe, adversaire d'Origène lui aussi, et au IV^e siècle par Apollinaire de Laodicée. On peut se demander si, à l'époque de Népos, le renouveau des espérances millénaristes n'est pas lié à l'idée d'une imminence de la fin des temps, suscitée par les persécutions violentes de Dèce et de Valérien. Ce sera le cas un peu plus tard pour Commodien, à propos de la persécution de Dioclétien⁴. *l'Apocalypse* écrite pour les chrétiens persécutés, sous Néron et sous Domitien, reprenait son actualité.

Denys, disciple d'Origène (*H. E.*, VI, 29, 4), ne devait pas être disposé personnellement à accepter la conception très matérielle des promesses eschatologiques, qui était celle de Népos. Celui-ci étant mort dans l'intervalle, Denys suscite une discussion à Arsinoé, où il examine et réfute les arguments des disciples de Népos, qui se rendirent à ses raisons. Dans son traité, Denys exposait d'abord ses raisons de réfuter le millénarisme. La seconde partie est une discussion sur l'authenticité johannique de *l'Apocalypse*. Eusèbe nous l'a conservée (*H. E.*, VII, 25). Elle rappelle la discussion d'Origène sur l'authenticité de *l'Épître aux Hébreux*. On voit que Denys a été formé à bonne école. Il conclut en rejetant l'authenticité johannique.

La part la plus importante de l'œuvre de Denys, que nous connaissons grâce à Eusèbe, est sa correspondance. Elle comprend d'abord un premier groupe, celui des *Lettres pascales*. Eusèbe nous dit que « Denys composa des lettres festales où il élève le ton en des formules solennelles sur la fête de Pâque » (*H. E.*, VII, 20). Ces Lettres avaient pour objet d'annoncer la date de la fête de Pâque. Il s'agissait de sorte de mandements de Carême. Denys est le premier dont nous en possédions des exemplaires. L'usage se continue à Alexandrie. Nous possédons des *Lettres pascales* d'Athanase, de Pierre d'Alexandrie, de Cyrille d'Alexandrie.

À côté des *Lettres pascales*, nous avons conservé des extraits de la correspondance de Denys avec Rome, qui atteste le lien que Denys a avec son église. La *Lettre à Fabius* (*H. E.*, VI, 41-42 et 44) est un document historique de premier ordre sur la persécution d'Alexandrie en 248. Elle traite aussi de la question de la réconciliation des *lapsi*. Puis vient une lettre intitulée par Eusèbe « *Lettre diaconale (diaconikè)* par Hippolyte » (VI, 46, 5). Le mot est un hapax. J. M. Hanssens pense qu'il s'oppose à *Lettre autographe (idia)*. Il marquerait qu'elle a été adressée par l'intermédiaire d'Hippolyte. Mais quel est cet Hippolyte ? Hanssens pense qu'il s'agit du prêtre romain adversaire de Calixte⁵. Hippolyte aurait été ainsi intermédiaire entre Alexandrie et Rome et ceci serait un argument pour son origine égyptienne. Mais cette origine est peu vraisemblable. Il semble donc qu'il s'agisse d'un autre Hippolyte, diacre d'Alexandrie, envoyé en mission à Rome. À l'affaire de Novatien se rattachent une lettre adressée à Corneille, deux autres adressées aux Romains, *Sur la Paix*, *Sur la Pénitence*, une lettre aux confesseurs romains ralliés à Novatien, une autre à ces mêmes confesseurs après leur soumission (VI, 46, 5). À ce dossier il faut joindre la *Lettre à Novatien* (VI, 45)⁶. Denys écrira encore à Étienne (*H. E.*, VII, 5, 1-2), à Xyste (*H. E.*, VII, 5, 4-6 ; 9), à Denys (VII, 7, 6), enfin au prêtre romain Philémon (VII, 7, 1-5).

L'intérêt de la correspondance de Denys est qu'elle nous donne un écho de tous les grands problèmes de l'Église du temps : persécutions, controverses théologiques, problèmes de discipline ecclésiastique. Mais de plus elle exprime le souci de la communion entre les diverses églises locales – et très particulièrement avec l'église de Rome. Elle apparaît comme l'expression ordinaire de la collégialité de l'Église avant l'apparition des conciles œcuméniques. Enfin elle nous fait connaître en Denys une personnalité remarquable à la fois par sa

culture raffinée, par son esprit de douceur et de paix, par la prudence de ses intervéndons. Nous le voyons jouer entre Rome et Antioche un rôle médiateur, qui restera une des traditions de l'église d'Égypte aux siècles suivants. Denys mourut en 264, au moment du concile d'Antioche. Sa dernière lettre est ; adressée aux membres du concile (H. E., VII, 27, 2).

Denys n'est pas la seule personnalité remarquable que présente Alexandrie en cette fin du III^e siècle. On sait peu de choses de ses deux successeurs immédiats au siège épiscopal, Maxime et Théon. Mais par contre il eut au Didascalée d'éminents successeurs. Théognoste nous est connu seulement par Photius, qui a résumé ses *Hypotyposes*. Il est l'héritier de la pensée d'Origène dans ses aspects les plus hardis, en particulier en ce qui concerne le problème de la matière. Photius exalte son style. Piérius fut chef de l'École catéchétique à partir de 282, sous Théonas. Eusèbe loue sa vie pauvre et ses connaissances philosophiques. Jérôme mentionne de lui une *Homélie sur Osée* prononcée durant la vigile pascale⁷.

À côté d'Alexandrie, la Palestine connaît alors aussi des personnalités éminentes. Origène avait enseigné à Cesaree durant la seconde partie de sa vie et y avait fondé une bibliothèque. Eusèbe, évêque de Cesaree cinquante ans plus tard, a pu avoir accès à ces documents et rencontrer les héritiers de la pensée d'Origène. Vers 260 l'évêque est Théotecne, dont Eusèbe nous dit qu'il était disciple d'Origène (VII, 14). Sous son successeur Agapius, Eusèbe a connu à Cesaree Pamphile. Celui-ci, né en Phénicie, avait été formé à Alexandrie par Piérius. Il se fixa à Cesaree, où il fut ordonné prêtre par Agapius. Il ouvrit une école de théologie pour continuer la tradition d'Origène. Surtout il constitua une bibliothèque considérable, où Eusèbe et plus tard Jérôme puisèrent les documents qui leur ont permis de nous conserver bien des textes des premiers siècles chrétiens. On doit à Pamphile une *Apologie* pour Origène, dont le premier tome a été traduit par Rufin.

En Syrie, la chrétienté de Laodicée paraît avoir été en contact étroit avec Alexandrie. Vers 260, son évêque est Eusèbe. Eusèbe de Cesaree nous dit qu'il était originaire d'Alexandrie (H. E., VII, 32, 5). Il était diacre de cette ville (11, 26) et s'était signalé sous Valérien par son zèle à servir les chrétiens emprisonnés (11, 24). Venu à Antioche pour le concile de 264, il fut sollicité par les habitants de Laodicée de devenir leur évêque, lors de la mort de Socrate (32, 5). Son successeur, Anatole, était aussi d'origine alexandrine (32, 6). Il avait acquis à Alexandrie une grande réputation par sa compétence dans toutes les sciences profanes, arithmétique, géométrie, astronomie, physique, dialectique, rhétorique (32, 6). Ceci est un précieux renseignement sur le renouveau de l'aristotélisme à cette époque. Nous retrouvons ce renouveau à Tyr chez le païen Porphyre, à Antioche chez Lucien. Eusèbe nous a laissé d'Anatole un important extrait sur la question de la date de Pâque (32, 14-19). Il avait d'abord été évêque coadjuteur de Cesaree (14-21).

C'est encore dans la mouvance d'Origène que se situent à cette époque les évêques de Cappadoce et du Pont. Firmilien devint évêque de Cesaree vers 230. Eusèbe nous dit qu'il avait « un tel attachement pour Origène qu'il l'appela dans son pays » (H. E., VI, 27). Ce séjour doit se situer au moment où Origène est chassé d'Alexandrie, vers 230. Firmilien vient ensuite à Cesaree pour compléter sa formation (VI, 27). Dans la question de Novatien, Firmilien est du côté de celui-ci (VII, 5, 4). Il invite Denys d'Alexandrie au concile d'Antioche de 252 (VII, 46, 3). Nous avons conservé de lui une lettre très dure adressée à Cyprien contre Corneille. Mais finalement, il se rallie à la position romaine (VII, 5, 2). Il est présent au concile d'Antioche de 264 (VI, 28, 1). Il mourut en 268 à Tarse alors qu'il se rendait à un nouveau synode portant sur la question de Paul de Samosate, mais non sans avoir pris position contre celui-ci (VII, 30, 4).

C'est également un disciple d'Origène qui est alors évêque de Néo-Césarée, dans le Pont. Grégoire appelé aussi Théodore (VI, 33), avait été élève d'Origène à Cesaree. Nous avons gardé de lui un *Remerciement à Origène*, qui est un précieux document sur l'enseignement du maître de Cesaree. Phédime, évêque d'Amasée dans le Pont, le consacra peu après 238 comme évêque de Néo-Césarée. Il fut le grand apôtre du Pont et en particulier convertit les grands-parents de Basile et de Grégoire de Nysse. Celui-ci lui a consacré un éloge. C'est par lui que les Cappadociens ont été mis en contact avec la pensée d'Origène. Il était présent au concile d'Antioche de 264 (VII, 28, 1) et mourut peu après. Grégoire de Nysse nous a conservé de lui un *Symbole* d'un grand intérêt. Il est le contemporain de Denys d'Alexandrie, de Firmilien de Cesaree. Cette génération d'évêques, formés à l'école d'Origène et grands fondateurs d'églises, est sans doute l'une des plus remarquables de l'histoire du christianisme.

En même temps qu'Alexandrie rayonnait sur la Palestine, la Phénicie, la Cappadoce et le Pont, Antioche commençait à se manifester comme un foyer de culture chrétienne original. Durant la première moitié du III^e siècle, nous ne savons presque rien de l'église antiochienne. Mais à la fin du siècle nous voyons y apparaître des personnalités singulières, Dorothee, Malchion, Lucien. Dorothee, grand hébraïsant en même temps que formé aux sciences grecques, fut préposé par Aurélien aux teintureries de pourpre de Tyr (H. E., VII, 32, 2-4).

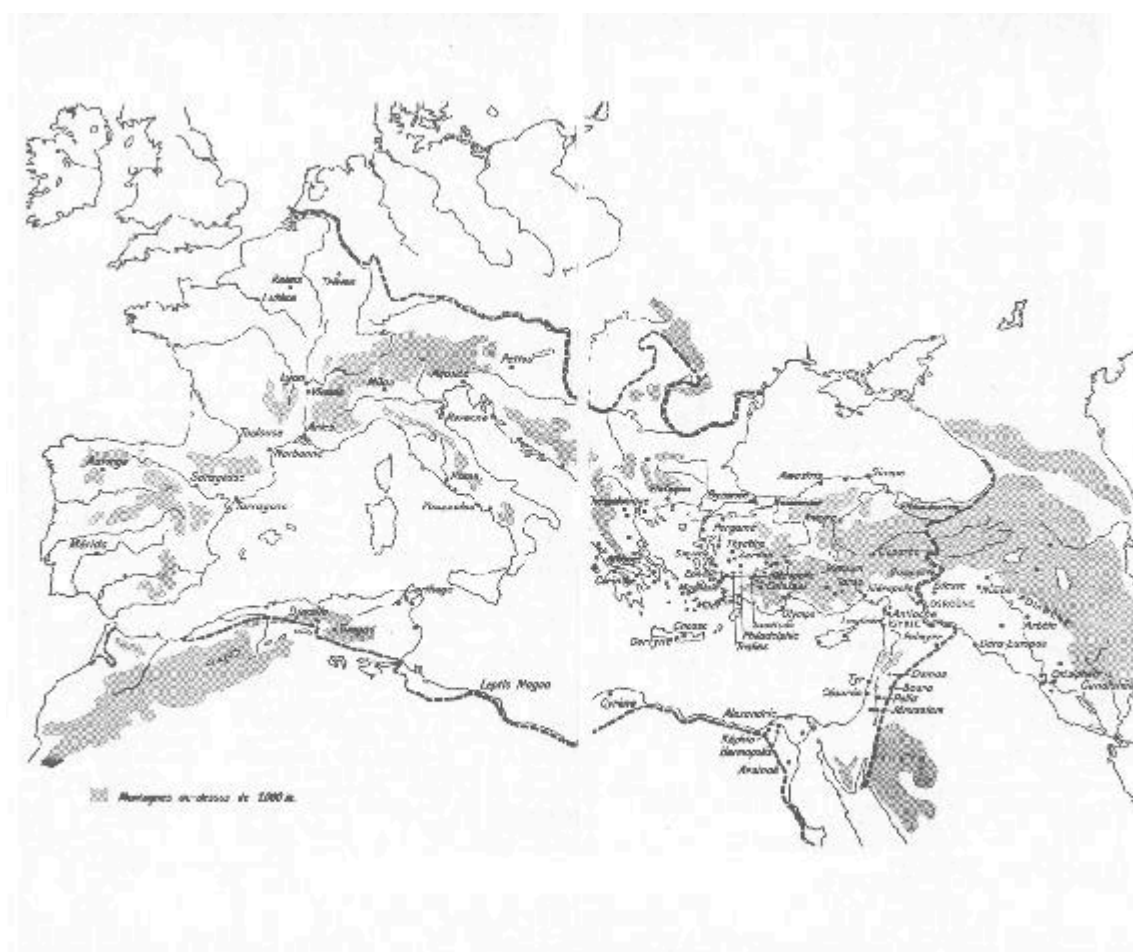
Malchion, prêtre d'Antioche, était en même temps chargé de l'enseignement de la rhétorique dans les écoles d'Antioche et prédécesseur en ce sens de Libanios (vii, 29, 2). Lucien, prêtre d'Antioche lui aussi, était éminent dans les sciences sacrées (ix, 6, 3). Il paraît avoir uni, comme Dorothee, la connaissance de l'hébreu et les disciplines scolaires grecques. C'est parmi ses élèves que se recruteront les premiers ariens. Us se désignaient eux-mêmes du nom de « collucianistes ». Il fut martyrisé sous Dioclétien (viii, 13, 28).

Ces diverses personnalités présentent des traits communs où se manifestent les caractères qui resteront ceux de l'école d'Antioche. Alors que les alexandrins prolongent les tendances du judaïsme hellénistique et de son platonisme mystique, les antiochiens sont plus positifs. En contact avec le monde araméen d'Orient, ils sont plus proches du judaïsme rabbinique. Beaucoup d'entre eux savent l'hébreu. Ceci donne à leur exégèse un caractère plus scientifique. Us connaissent aussi l'exégèse juive. Par ailleurs, l'Antioche païenne est plus littéraire que philosophique. Les chrétiens d'Antioche assimileront les disciplines grecques, grammaire, dialectique, géométrie, et les mettront au service de exégèse. Ils seront particulièrement exercés dans la dialectique comme on le voit chez Malchion. Us auront aussi le goût de la rhétorique. Mais ils se défieront des spéculations philosophiques. Alors qu'Alexandrie restera un grand foyer de théologie spéculative et d'exégèse allégorique, Antioche va se développer dans le sens de la théologie pastorale et de l'exégèse scientifique.

Mais, à côté de ces hommes d'étude, Antioche présente durant la fin du iii^e siècle une personnalité fort singulière, d'un tout autre genre. En 260, lors de la mort de Valérien, la situation de la Syrie était dramatique. Shâhpuhr menaçait le pays. Quietus, l'un des fils de Macrien, s'était fait reconnaître empereur à Émèse et refusait de reconnaître Gallien. C'est alors que le prince de Palmyre, Odaenath, prit le titre de roi. Il triompha de Shâhpuhr devant Clésiphon, défit Quiétus à Émèse et établit sa souveraineté de l'Égypte à l'Asie. L'évêque d'Antioche, Démétrien, avait été emmené en captivité par Shâhpuhr en 260. Il fut remplacé par Paul, originaire de Samosate. Celui-ci était lié à la dynastie palmyrénienne et fut sans doute élu avec l'appui d'Odaenath et surtout de sa femme Zénobie. Devenu évêque, il cumula ses fonctions avec celles du ducénaire (H. E., vii, 30, 8), c'est-à-dire de ministre des finances. Eusèbe lui reproche d'avoir profité de ses fonctions pour s'enrichir. Il le montre prenant des allures de satrape, se faisant entourer de gardes du corps, se faisant dresser un trône dans l'église, donnant aux cérémonies religieuses une pompe mondaine. En fait Paul représente l'invasion à Antioche des usages de la Syrie orientale.

Paul fut accusé en outre de tenir des opinions hétérodoxes, sur lesquelles nous reviendrons. Il fut condamné par deux synodes antiochiens, en 264 et en 268. Mais, grâce à l'appui de Zénobie, devenue veuve en 267, il se maintint dans la maison épiscopale. La cour de Zénobie constitua à ce moment un centre brillant, où à côté de Paul se trouvait le rhéteur Longin. Mais en 272, Aurélien s'emparait de Palmyre. Le royaume païmyrien s'effondrait. Paul à ce moment disparaît de l'histoire. Il témoigne avant tout d'une résistance du christianisme sémitique à la romanisation. Il est également représentatif d'une époque où la puissance temporelle de l'Église se développe et où les évêques sont exposés à la tentation d'abuser du pouvoir que ceci leur confère. Cyprien au même moment attaquait dans le *De lapsis* les évêques qui se font intendants des grands propriétaires.

Il reste une dernière région, sur laquelle on s'étonne qu'Eusèbe garde un complet silence, c'est l'Asie, c'est-à-dire la côte occidentale de l'Asie Mineure. Centre très vivant du développement du christianisme au second siècle, l'Asie paraît poursuivre au iii^e siècle une existence isolée. Eusèbe ne nomme aucun évêque de Smyrne, d'Éphèse ou de Milet. Nous connaissons seulement sous Dèce les martyres de Pionius à Smyrne et de Carpus à Pergame. Il y a cependant un personnage dont nous avons gardé quelques écrits et qui représente éminemment l'Asie à la fin du siècle : c'est Méthode, évêque d'Olympe, en Lycie⁹. Son ouvrage le plus célèbre, le *Banquet des Dix Vierges*, montre en lui l'héritier des grands asiates du second siècle. Cesi un écrivain raffiné, nourri de Platon et d'Homère¹⁰. C'est un ascète qui exalte la virginité. C'est un millénariste, qui spéculé sur la fin des temps. Ses positions rejoignent celles de Népos, en Égypte. On ne s'étonnera pas qu'il soit un des grands adversaires d'Origène dans son traité *Sur la Résurreâion* et qu'Eusèbe ait gardé sur lui le silence.



EXTENSION DU CHRISTIANISME AU MILIEU DU TROISIÈME SIÈCLE

3. Discussions théologiques.

La fin du III^e siècle est une période importante dans l'histoire du dogme trinitaire. Des tentatives également imparfaites d'une expression exacte des données bibliques et traditionnelles s'y opposent. C'est alors que nous voyons se nouer les conflits auxquels les conciles des siècles suivants apporteront un terme. Il est d'ailleurs difficile de tracer exactement les frontières entre les diverses tendances. Chacune présente des formes plus ou moins orthodoxes. Enfin, selon les régions, les évêques sont plus sensibles à tel ou tel danger. La fin du III^e siècle prélude déjà ainsi à une situation que nous retrouverons durant toute la fin du IV^e siècle. Elle constitue l'indispensable préambule des grandes controverses qui en seront un des principaux aspects.

Nous avons vu ces discussions s'ébaucher à Rome sous les pontificats de Victor, de Zéphyrin et de Calixte. Épigone, disciple de Noët de Smyrne, avait enseigné le monarchianisme. Sa théologie mettait l'accent sur l'unicité de la substance divine jusqu'à nier que le Fils eut une subsistance propre. Son disciple Cléomène paraît avoir soutenu une doctrine plus orthodoxe. Le fait est que Zéphyrin et Calixte lui sont favorables. Hippolyte, qui est notre source sur cette période, lui est hostile, mais ne nous dit rien sur sa doctrine. Nous en avons sans doute un écho dans l'enseignement qu'Hippolyte prête à Calixte [11](#). C'est dans ce contexte qu'apparaît Sabellius. C'est un cyrénaéen de la Pentapole (*H. E.*, VII, 6). Il vient à Rome sous Zéphyrin et il est disciple de Cléomène. Il est d'abord encouragé par Calixte encore diacre, selon Hippolyte. Et la chose est possible, les sympathies de Calixte pour le monarchianisme étant certaines. Mais une fois élu pape, en 217, Calixte condamne Sabellius. Hippolyte voit là une manœuvre de Calixte. La chose n'est pas sûre. Avec Sabellius le monarchianisme prenait une forme nettement hétérodoxe. Malheureusement nous n'avons rien conservé de sa doctrine personnelle.

L'affaire allait rebondir quarante ans plus tard. En 257, en Cyrénaïque, les doctrines de Sabellius prennent de l'influence. Sabellius était mort à cette date. Mais il semble qu'après sa condamnation à Rome il soit retourné dans sa patrie, qu'il y ait constitué une école. Les habitants de la Cyrénaïque sont divisés sur la

question. Certains évêques sont gagnés par les sabelliens et n'osent plus parler du Fils. Des deux côtés, on envoie des documents à Denys d'Alexandrie (*H. E.*, VII, 6). Celui-ci écrit un mémoire sur la question, dont il envoie une copie à Rome, au prêtre Philémon. Par ailleurs il écrit à Ammon, évêque de Beréniké, en Cyrénaïque, sur le même sujet (VII, 26) et à d'autres évêques de la région. Ces premières lettres ne réussissent pas à convaincre les évêques sabelliens. Denys envoya alors une nouvelle lettre à Ammon et à Eupator, où il exposait de façon plus détaillée la distinction du Père et du Fils, que les sabelliens confondaient¹². Les habitants de Cyrénaïque en appelèrent alors à l'évêque de Rome. C'était Denys, qui venait de succéder à Xyste, et avec qui Denys d'Alexandrie avait été en correspondance quand il était seulement prêtre (VII, 5, 6).

Ce recours à Rome est intéressant du point de vue de l'histoire du primat romain en matière doctrinale. Mais il constituait aussi une manœuvre habile. En effet, la tradition théologique romaine en matière trinitaire était de tendance monarchienne, c'est-à-dire soulignait l'unité de la substance divine. Si Calixte avait condamné Sabellius, il avait favorisé Cléomène. Et au contraire il avait été en conflit avec Hippolyte. Celui-ci tenait, dans la ligne de Justin, que le Dieu unique avait proféré hors de lui le Logos, qui était en lui à l'état invisible, et lui avait conféré une subsistance propre en vue de la création. Le Logos a donc une subsistance distincte de celle du Père. Mais cette subsistance, il l'a acquise par un acte libre de Dieu. A Alexandrie, Origène avait tenu une doctrine analogue, en parlant de la génération libre du Logos et en insistant sur son infériorité par rapport au Père. Il paraît avoir été en difficulté avec le pape Fabien et avoir cherché à se justifier. Or Denys d'Alexandrie était disciple d'Origène. C'était le même conflit qui renaissait et qui opposait deux expressions également inadéquates du dogme trinitaire.

Nous savons par Athanase les reproches faits par les évêques de Cyrénaïque à Denys d'Alexandrie. Il sépare le Fils du Père et l'éloigné de lui. Il affirme que le Fils n'existait pas avant d'avoir été engendré et qu'il y a donc eu un temps où il n'était pas. Il n'est donc pas éternel ; mais il est survenu ultérieurement. Le Fils est donc une création (*poiëma*) et un produit (*génèton*). Il est étranger au Père, quant à l'essence, comme la vigne au vigneron ou le navire au charpentier. Enfin, dit Denys, ils m'accusent faussement de dire que le Christ n'est pas consubstantiel (*homoousios*) à Dieu. Il est sûr que ces accusations, si elles durcissaient les positions de Denys, atteignaient, comme le reconnaitra Basile, des points vulnérables. Denys de Rome réunit un synode à Rome, qui condamna les propositions incriminées. Il adressa aux Cyrénéens une lettre sur la manière de réfuter le sabellianisme où il ne nomme pas l'évêque d'Alexandrie, mais il adresse à celui-ci une lettre personnelle. C'est à cette lettre que Denys répondit par une *Réfutation et Apologie* dont Eusèbe et Athanase nous ont conservé d'importants morceaux.

L'*Apologie* de Denys d'Alexandrie met au point les formules qui pouvaient être interprétées à faux dans sa doctrine. Il maintient l'affirmation des trois hypostases, mais en niant qu'elles soient pour autant séparées. Il demande qu'on interprète les comparaisons qu'on lui a reprochées en les rapprochant d'autres, comme celle de la source et du fleuve, de la racine et du plant. Il reconnaît qu'il rejette le terme *homoousios* comme n'étant pas dans les Écritures, mais il accuse ses détracteurs d'avoir passé sous silence les développements où il a affirmé pratiquement la même doctrine. Il montre en quel sens il entend le mot *poiëma* pour le Verbe et affirme clairement qu'il n'y a pas eu un temps où il n'était pas. Bref, Denys d'Alexandrie professe son plein accord sur le fond avec l'évêque de Rome, tout en maintenant son vocabulaire et sa perspective propre. On voit l'importance de ce débat. D'une part les erreurs, monarchienne d'un côté, subordinatienne de l'autre, sont condamnées par les deux évêques. Par ailleurs les différences des écoles théologiques romaine et alexandrine en matière trinitaire s'affirment. Il restait toutefois des questions non élucidées, que l'arianisme devait rouvrir et qui amèneraient à de nouvelles précisions.

Un conflit parallèle à celui qui devait opposer les évêques de Cyrénaïque et Denys d'Alexandrie allait se développer à Antioche¹³. Mais l'issue devait en être différente. Nous avons parlé de Paul de Samosate, qui succéda en 260 à l'évêque Démétrien à la tête de l'église. Sa nomination coïncidait avec l'influence orientale de la reine Zénobie. Lui-même était de Samosate sur l'Euphrate. Il est typiquement oriental. On trouve chez lui les usages de la Syrie de l'est. Un des reproches qui lui sont faits est la pratique des *virgules subintroductæ*, qui remontait à l'église syrienne archaïque (*H. E.*, VII, 30, 11). Il introduit dans la psalmodie responsoriale l'alternance d'un chœur de vierges et d'un chœur d'hommes (30, 10), qui vient de Syrie orientale. Il condamne comme innovation les chants en l'honneur du Christ. Il s'attaquait à Origène (30, 9).

Sa nomination devait susciter de l'opposition dans les milieux plus hellénisés d'Antioche, influencés par la philosophie grecque. Nous avons vu que les représentants en étaient particulièrement Lucien et Malchion. Le point choisi pour l'attaque était la doctrine théologique de Paul. Eusèbe l'accuse de partager l'hérésie d'Artémon (*H. E.*, V, 28, 1 ; VI, 30, 16-17). Celle-ci prolongeait à Rome au milieu du III^e siècle l'adoptianisme

de Théodote de Byzance. Mais il semble que ce soit un procédé polémique et qu'il n'y ait pas filiation de la doctrine d'Artémon à celle de Paul. Celle-ci paraît avoir été voisine de ce que nous avons rencontré chez Bérulle de Bostra : elle soulignait à la fois l'unité de Dieu et l'humanité du Christ. Elle n'avait pas de théologie élaborée de la génération du Verbe. Elle prêtait facilement à des accusations de modalisme et d'adoptianisme. Ces attaques se manifestèrent par la convocation d'un synode où le ban et l'arrière-ban des origénistes se rendit. Mais ce synode devait avoir été précédé par des hostilités préalables. Les historiens n'en disent rien. Mais peut-être une des énigmes de l'histoire de l'Église au III^e siècle peut-elle s'éclairer par là. C'est la question de Lucien.

Eusèbe se contente de faire allusion à son érudition et à son martyre. Mais il est certain qu'il a eu des difficultés doctrinales. Les ariens le considèrent comme leur ancêtre. Il est vraisemblable qu'au moment où Denys d'Alexandrie luttait contre le modalisme de Sabellius, Lucien fit de même contre le modalisme de Paul. Mais dans cette réaction, sans doute, comme Denys, alla-t-il trop loin. Il dut comme Denys être dénoncé à Rome. Or justement Eusèbe nous parle d'une lettre de Denys d'Alexandrie à Denys de Rome « au sujet de Lucien » (*H. E.*, VII, 9, 6). Cette lettre est postérieure à l'avènement de Denys de Rome et antérieure à la mort de Denys d'Alexandrie. Elle se situe entre 260 et 264. Or ce sont précisément les années qui précèdent le synode d'Antioche. Lucien dut alors être condamné par l'évêque d'Antioche, Paul ; et celui-ci cherche à faire ratifier cette condamnation par Denys de Rome, qui était hostile à la théologie origéniste. Le synode d'Antioche marqua la contre-offensive origéniste contre Paul, le déposa et lui donna comme successeur Domnus (268-271), auquel succéda Timée. Mais en fait Paul continua d'exercer sa charge jusqu'à la victoire d'Aurélien sur Zénobie en 272. C'est ainsi que Lucien devait tester exclu de l'Église sous les trois évêques Paul, Domnus et Timée. C'est du moins ainsi que peut s'interpréter un passage d'Alexandre de Jérusalem¹⁴, cherchant à discréditer Lucien comme un ancêtre de l'arianisme.

Le concile réuni à Antioche en 261 avait rassemblé les évêques les plus éminents d'Orient, Firmilien de Cesaree, Grégoire le Thaumaturge, Théotecte de Cesaree. Denys d'Alexandrie, malade, écrivit pour s'excuser et donna son avis (*H. E.*, VII, 37, 2538, 1). Il semble que le concile ait tenu plusieurs sessions. Les idées de Paul y furent discutées. C'est au cours de la dernière session en 268 que Malchion, le prêtre d'Antioche, démasqua pleinement l'hérésie de Paul, sans doute en ayant fait noter par des sténographes les propos qu'il tenait en dehors des assemblées du concile¹⁵. Paul fut solennellement condamné. Eusèbe nous a conservé de longs fragments de la lettre synodale, qui fut adressée à l'évêque de Rome, Denys, à Maxime, évêque d'Alexandrie, et aux autres provinces¹⁶.

Au cours des débats qui précédèrent la condamnation de Paul et en réagissant contre lui, les Pères d'Antioche allaient prendre deux positions qui devaient plus tard être source de difficultés. La première concerne le mot *bomoousios*, appliqué à la Trinité. Nous avons vu que Denys l'écartait comme non scripturaire. A Antioche il apparaît comme exprimant le modalisme de Paul et il fut rejeté. Ainsi s'explique pourquoi les Pères orientaux seront si réticents à son égard quand l'Occident voudra l'imposer à Nicée¹⁷. D'autre part sur le plan christologique, il paraît bien que Malchion et les Pères du concile, en voulant montrer que le Christ était réellement Dieu, ont comparé son union à la nature humaine à celle de l'âme et du corps. Du coup le Verbe tenait dans le Christ la place que l'âme tient en nous et donc le Verbe s'était uni à un corps et non à une âme humaine. Telle paraît bien être l'origine de la théorie que défendra, à Antioche, un siècle plus tard, Apollinaire de Laodicée. Ainsi est-il vrai que les grandes controverses théologiques, qui remplirent le IV^e siècle, sont déjà ébauchées dans la seconde partie du III^e siècle.

4. L'organisation ecclésiastique.

La fin du III^e siècle est pour l'Église une période d'expansion qui retentit sur le plan de l'organisation, sur celui de la vie économique, sur celui de la vie civique. Jusqu'au milieu du III^e siècle, l'évêque pouvait grouper autour de lui l'ensemble des communautés locales. Mais le développement considérable du nombre des chrétiens dans les villes, celui aussi de l'évangélisation des campagnes, rendent de plus en plus difficile cette centralisation. Il semble qu'on ait fait face à cette situation de façon différente selon les régions. Dans les grandes villes, on est amené à multiplier les circonscriptions territoriales, surtout dans les banlieues. Un prêtre

leur est préposé. C'est ainsi que se sont constitués les *tituli* romains vraisemblablement à cette époque. C'est aussi le cas pour Alexandrie.

Le problème des campagnes était beaucoup plus difficile. De petits groupes de chrétiens pouvaient se trouver à grande distance des villes. Plusieurs solutions furent ici trouvées. En Afrique et dans l'Italie centrale, on multiplie les évêchés. Il y a plusieurs centaines d'évêques réunis dans les conciles africains au début du IV^e siècle, ce qui suppose que de petits bourgs avaient leur évêque. De même dans les environs de Rome de nombreuses bourgades ont leur évêque. En Asie Mineure a existé, durant cette période, l'institution des chorévêques, évêques de villages, considérés comme d'un rang inférieur, et qui devait disparaître à la fin du IV^e siècle. Ils apparaissent au début du III^e (*H. E.*, v, 16, 17). Mais la solution la plus générale, celle qui devait l'emporter, est d'étendre aux campagnes la solution prise dans les villes et de multiplier les « paroisses » auxquelles un prêtre est préposé, dans la dépendance de l'évêque de la ville la plus proche. C'est le régime qui se développera en particulier en Gaule.

Une certaine hiérarchie des évêchés se développe ou se définit aussi à ce moment. Nous avons déjà vu, dès le second siècle, que l'évêque de la métropole d'une province civile avait la prééminence sur les autres évêques de sa province, réunissait le concile local, rassemblait les opinions. Quelquefois cette prééminence appartenait plutôt au plus ancien, au primat, des évêques de province. Mais ce qui se manifeste surtout à notre époque, c'est l'apparition d'un degré supérieur, qui ne correspond pas à une province, mais à un « diocèse ». C'est en Égypte que cette institution apparaît d'abord. L'évêque d'Alexandrie est le patriarche du diocèse d'Égypte, qui comprend plusieurs provinces. Il semble que quelque chose d'analogue ait lieu pour le diocèse d'Orient, où l'évêque d'Antioche jouit d'une prééminence, et pour le diocèse d'Afrique où c'est l'évêque de Carthage.

En même temps que l'Église s'étend numériquement, elle pénètre aussi des milieux nouveaux. Le plus important est la conversion de nombreux membres des classes dirigeantes, à laquelle nous avons fait allusion. Il est faux en ce sens de prétendre que c'est dans l'Empire chrétien et pour des raisons politiques que les milieux dirigeants se soient tournés vers le christianisme. Cette orientation se dessine dans la seconde moitié du III^e siècle. Eusèbe note que sous les empereurs qui ont succédé à Valérien, sous Gallien, Claude, Aurélien, Tacite, Probus, Carus, certains chrétiens furent gouverneurs de province (VIII, 1, 2). Il ajoute qu'il y avait de nombreux chrétiens dans la maison impériale et même dans la famille des empereurs (vin, 1, 3). Les inscriptions nous montrent des chrétiens occupant des charges dans les curies municipales. Anatole, évêque de Laodicée, était auparavant membre du sénat d'Alexandrie et son prédécesseur, Eusèbe, était un riche Alexandrin (vu, 32, 5-10). Astyrius est sénateur (VII, 16, 1) et Domnus a un rang élevé dans l'armée (VII, 15, 2). Dorothee se voit confier par l'empereur l'administration de la teinturerie de pourpre de Tyr (VII, 38, 3). Grégoire et Athénodore, les apôtres du Pont, semblent bien avoir été de famille sénatoriale. Et c'est aussi le cas des ancêtres de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, Basile et Macrine, convertis par Grégoire.

La participation des chrétiens aux fonctions municipales n'était pas sans poser des problèmes. Car les magistrats étaient normalement astreints à des actes cultuels. Eusèbe nous dit que les empereurs dispensaient les chrétiens, auxquels étaient confiés les gouvernements de province, de ces actes (VIII, 1, 1). Mais c'était là quelque chose d'exceptionnel. Nous sommes renseignés sur la procédure ordinaire par les canons du concile d'Elvire. Le 56^e stipule que les duumvirs, qui présidaient au gouvernement des cités, doivent s'abstenir de la fréquentation des églises durant la durée de leur charge. Ceci suppose que l'acceptation de charges municipales est possible. D'autres canons proscrivent absolument l'acceptation de la charge de flamme. Si sécularisé que fût ce sacerdoce municipal, il impliquait pourtant participation à des sacrifices. Même le flamme à titre purement honorifique, qui porte seulement la couronne, insigne de la charge, ne peut être admis à la communion qu'après deux ans de pénitence.

On voit le paradoxe qu'impliquaient ces situations. Les forces vives de l'Empire étaient en grande partie chrétiennes. Le culte païen était par ailleurs en bien des cas purement formel. Mais il reste que la vie officielle de l'Empire impliquait les actes de ce culte. Les chrétiens qui étaient engagés dans les magistratures s'y trouvaient ainsi dans une situation gênante. Cette situation pouvait difficilement durer. Le cadre ne correspondait plus à la réalité. En dégageant l'Empire de ses liens avec le paganisme, Constantin ne sera pas un révolutionnaire. Il ne fera que reconnaître en droit une situation déjà réalisée dans les faits.

ANNEXES



Table des sigles

A.C.	L'Antiquité classique (Louvain).
A.C.O.	Afta Concilionim Œcumenicorum, éd. E. Schwartz (Berlin, 1914 s.).
A.G.	Analetta Gregoriana (Rome).
Ant.	Antonianum (Rome).
An. Boll.	Analecìa Bollandiana (Bruxelles).
An. Et. Rei.	Annuaire des Hautes Études, section des Sciences Religieuses (Paris).
A.T.R.	Anglican Theological Review (New York). Bibl. Biblica (Rome).
B.H.L.	Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis, ediderunt Socii Bollandiani (Subsidia Hagiographica, vi ; 2 vol., Bruxelles, 1898-1901 ; + Supplément, ib. XII ; 1911).
B.H.O.	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, ediderunt Socii Bollandiani (Subsidia Hagiographica, x ; Bruxelles, 1910).
B.S.A.	Bulletin de la Société des Antiquaires de France (Paris).
B.Z.	Byzantinische Zeitschrift (Leipzig, Munich).
C.A.	Cahiers Archéologiques (Paris).
CC.	Corpus Chriftianorum (Turnhout, 1953 s.).
C.I.G.	Corpus Inscriptionum Graecarum.
CLL.	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CS.CO.	Corpus Scriptorum Chriftianorum Orientalium (Paris, 1903 s.).
C.S.E.L.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienne, 1866 s.).
D.A.C.L.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, éd. F. Cabrol, H. Leclercq et H. I. Marrou (15 vol. Paris, 1907-55).
D.H.G.E.	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, éd. A. Baudrillart, A. De Meyer, E. Van Cauwanbergh, et R. Aubert (Paris, 1912 s.).
D.O.P.	Dumbarton Oaks Papers (Cambridge, Mass.).
D.S.A.M.	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, éd. M. Viller, s. j. et autres (Paris, 1937 s.).
D.S.D.	Dead Sea Scrolls, Manuel de Discipline.
D.S.H.	Dead Sea Scrolls, Midrash d'Habacuc.
D.T.C.	Dictionnaire de Théologie Catholique, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann (15 vol. Paris, 1903-jo).
E.C.	Enciclopedia Cattolica, éd. P. Paschini et autres (12 vol., Rome, 1949-54).
E.F.	Encyclopédie Française (Paris).
E.T.	Évangelische Theologie (Munich).
E.T.L.	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
Fliche-Martin	A. Pliche-V. Martin (éd.), Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours (Paris, 1935 s.).
G.C.S.	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berlin, 1897 s.).
Grillmeier-Bacht	A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart (Würzburg, 1951-J4).
Greg.	Gregorianum (Rome).
H.B.	Hungarische Bibliothek (Berlin).
H.E.	Euscbe : Histoire Ecclésiastique.
H.T.R.	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).
H.T.S.	Harvard Theological Studies (Cambridge, Mass.).

H.Z.A.G.	Historia, Zeitschrift für alte Geschichte (Baden-Baden).
I.C.U.R.	Inscriptiones Christianae Urbis Romae (Rome).
I.L.C.	Inscriptiones Latinac Christianae Veteres, éd. E. Diehl (3 vol. Berlin, 1925-31).
J.A.C.	Jahrbuch für Antike und Christentum.
J.B.L.	Journal of Biblical Literature (Boston, New Haven).
J.E.H.	Journal of Ecclesiastical History (Londres).
J.T.S.	Journal of Theological Studies (Londres).
M.A.H.	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire (Rome et Paris).
M.C.S.	Monumenta Christiana Seleëia (Utrecht et Bruxelles).
M.G.H.	Monumenta Germaniae Historica (Hanovre-Leipzig, 1826 s.).
M.S.R.	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
Nachr.	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
(Gört.)	Philolog. – hist. Kl. (Göttingen).
N.T.S.	New Testament Studies (Cambridge).
O.C.A.	Orientalia Christiana Analeëa (Rome).
O.C.P.	Orientalia Christiana Periodica (Rome).
O.S.	L'Orient Syrien (Paris).
O. Suec.	Orientalia Suecana (Upsala).
P.E.Q.	Palestinian Exploration Quarterly (Jérusalem).
P.G.	Patrologia Graeca, éd. J. P. Migne (161 vol. Paris, 1857-66).
P.L.	Patrologia Latina, éd. J. P. Migne (221 vol. Paris, 1844-64).
P.G.L.	Patristic Greek Lexicon (Oxford).
P.O.	Patrologia Orientalis, éd. R. Graffin et P. Nau (Paris, 1903 s.).
P.S.	Patrologia Syriaca, éd. R. Graffin (Paris, 1894 s.).
Patr. Sorb.	Patristica Sorbonensia (Paris).
R.A.C.	Reallexikon für Antike und Christentum. Herausgegeben von T. Klauser (Stuttgart, 1950 s.).
R.B.	Revue Biblique (Paris).
R.E.A.	Revue des Études Auguätiniennes (Paris).
R.E.G.	Revue des Études Grecques (Paris).
Rech.S.R.	Recherches de Science Religieuse (Paris).
Rev.	Qum. Revue de Qûmran (Paris).
Rev. S.R.	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
R.H.	Revue Historique (Paris).
R.H.E.	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
Rh.M.	Rheinisches Museum (Francfort).
R.H.P.R.	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg).
Riv. A.C.	Riveta di Archeologia Cristiana (Rome).
Riv. Bib.	Rivista Biblica (Rome).
Riv. S.C.I.	Rivista di Storia della Chiesa in Italia (Rogne).
R.O.C.	Revue de l'Orient Chrétien (Paris).
R.Q.	Römische Quattalschrift (Fribourg).
R.S.P.T.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
R.T.	Revue Thomiste (Paris).
R.T.A.M.	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale (Louvain).
S. Ans.	Studia Anselmiana (Rome).
Sb. (Bayr.	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (zu München) (Münich, 1860-71 ; philosoph.-philolog. und hist. Cl. 1871-1930 ; philosoph-hist. Abt. 1930 s.).
S.C.	Sources Chrétiennes (Paris, 1940 s.).
Sc. Cat.	La Scruola Cattolica (Milan).

Sc. Ecc.	Sciences Ecclésiastiques (Montréal).
S.J.T.	Scottish Journal of Theology.
S.P.	Studia Patristica (Oxford, Berlin, 1957).
S.T.	Studie Testi (Rome).
St. Th.	Studia Theologica (Upsala).
T.L.Z.	Theologische Literaturzeitung (Leipzig).
T.Q.	Theologische Quartalschrift (Stuttgart).
T.R.	Theologische Rundschau (Tübingen).
T.S.	Theological Studies (Baltimore).
T.U.	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, begründet von O. Von Gebhardt und A. Harnack (Leipzig, Berlin).
T.W.N.T.	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, éd. G. Kittel
T.Z.	Theologische Zeitschrift (Bâle).
V.C.	Virgiliae Christiane (Amsterdam).
V.D.	Verbum Domini (Rome).
Z.K.G.	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart).
Z.K.T.	Zeitschrift für katholische Théologie (Innsbruck, Vienne).
Z.N.T.W.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen, Berlin).
Z.R.G.G.	Zeitschrift für Religions-und Kirchengeschichte (Marburg).
Z.T.K.	Zeitschrift für Théologie und Kirche (Tübingen).

Notes

L'ÉGLISE PRIMITIVE

1. Voir H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954, p. 183-186.
2. *The Postresurrection Appearances in the Light of the Festival Pilgrimages*, N.T.S., 4, 1957-1958, p. 58-61.
3. Voir E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957, p. 207-209.
4. *Ibid.*, p. 202-203.
5. Voir A. Meyer, *Art. Σαδδ ονκ α ιοζ* ; T. W. N. T., VII, p. 32-54.
6. Voir P. Gaechtet, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1957, p. 99 et 104.
7. Voir E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, 3e Auflage. Tübingen, 1959, 1, p. 107.
8. Voir toutefois W. Telfer, *Was Hegesippus a Jew ?* H. T. R., 53, 1960, p. 143-155.
9. R. Le Déant, *Traditions targumiques dam le Corpus paulinien*, Bibl., 42, 1961, p. 28-48.
10. Voir surtout *The Scrolls and the New Testament*, edited by K. Stendahl, Londres, 1958.
11. Voir P. Benoit, *Qumran et le Nouveau Testament*, N. T. S., 7, 1961, p. 276-297.
12. Voir T. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959, p. 138-144 ; 228-235.
13. Voir S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, dans *The Scrolls and the New Testament*, p. 131-132.
14. *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, J. B. L., 74, 1955, p. 220-224. Voir dans le même sens M. Braüde, *Ein unklares Kapitel der Apostelgeschichte im Lichte of Qumran*, *Orientierung*, 22, 1958, p. 251-254 ; 23, 1959, p. 16-121 ; P. Geoltrain, *Essiniens et Hellénistes*, T. Z., 15, 1959, p. 241-254.
15. *Theologie und Geschichte des Juden-christentums*, Tübingen, 1949, p. 440-441.
16. *Op. cit.*, p. 130-131.
17. *Op. cit.*, p. 189.
18. *Les premiers chrétiens*, Paris, 1952, P- 44-
19. *Op. cit.*, p. 133.
- 20.

II. L'ÉGLISE EN DEHORS DE JÉRUSALEM

1. *Dial.*, LXXX, 4.
2. Voir M. Simon, *Les sectes juives du temps de Jésus*, Paris, 1960, p. 74-93.
3. Voir K. Rudolf, *Die Mandäer*, I, Göttingen, 1960, p. 228-229.
4. Voir Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 101.
5. Voir L. F. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, Chicago, 1956.
6. L. Cerfaux, dans Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1959, p. 360.
7. *Dieu et César*, Paris, 1956, p. 11-27.
8. *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, *An. Et. Rei.*, 1953-1954, p. 10.
9. Voir R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 76-97.
10. Voir Mcl. Wilson, *Simon, Dositheus and the D. S. S.*, 2. R. G. G., 9, 1957, p. 21-40.
11. *Op. cit.*, p. 73.
12. *Dial.*, LXX, 4.
13. *Panarion*, XI.
14. K. Rudolf, *op. cit.*, p. 228-229.
15. *Op. cit.*, p. 76.
16. Sur le rapprochement des nazaréens et des samaritains, voir M. Black, *The Patristic Account of Jewish Sectarianism*, *Bull. John Ryl. Libr.*, 41, 1959, p. 285-303.
17. Voir B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, Lund, 1957 » P- 5-36.
18. *Panarion*, XXIX.
19. Voir F. A. Shelling, *Why did Paul go to Damascus ?* A. T. R., 16, 1934, p. 99-105
20. J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, p. 98. Voir aussi W. Grundmann, *Glaubensgerichtigkeit bei Paulus*, *Rev. Qum.*, 6, 1960, p. 250-251.
21. Dès 1933, Stephan Lösch avait proposé de voir en Ananie un membre de communauté sadocite de Damas converti au christianisme (*Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Toltenburg, 1953, p. 70-72).
22. *Prob.*, 75.
23. Voir E. North, dans V. D., 35, 1959. P-49.

24. *Panarion*, XXX, 2, 8.
25. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, 4^e éd., Leipzig, 1924, p. 636.
26. Voir W. D. Davies, dans *The Scrolls and the New Testament*, p. 157-183 ; B. Reicke, *The Jewish Damascus Document and the New Testament*, Uppsala, 1946.
27. Voir J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958, p. 25-28.
28. C. T. Fritsch a noté que « Damas et ses environs ont toujours servi de refuge sur des groupes et des individus divers travers les siècles » (*The Qumran Community*, New-York, 1956, p. 21).
29. *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Vienne, 1959, p. 64-88.
30. Voir L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, p. 178-185.
31. *Verus Israel*, p. 27-35.
32. Voir M. Adenolfi, *San Paolo a Pozzioli*, Riv. Bib., 8, 1960, p. 206-224.

III. LA CRISE DU JUDÉO-CHRISTIANISME

1. Gaechter a relevé chez Josephe la liste des soulèvements zélotes de 14 à 52 (*op. cit.*, p. 223), sous les trois premiers procurateurs qui succèdent à la royauté d'Agrippa.
2. Voir J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, Rech. S. R., 45, 1957, p. 42-60 ; 225-240.
3. *Jew and Greek*, p, 43.
4. Le mot πορνεία a ne désigne pas ici la fornication au sens ordinaire du mot, mais se réfère à des observances : il peut s'agir ou d'un empêchement de consanguinité ou d'observance concernant les relations sexuelles. Voir E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 9, 1955, p. 37-38.
5. Voir A. Büchsei, *Art. ἡγοῦμα* : dans T. W. N. T., II, p. 909-911. On notera l'équivalence higoumène = diacre dans *Luc*, 22, 26.
6. Voir *Act.*, 17, 14 et 15 ; 18, 15 ; *II Cor.*, 1, 19 ; *I Thess.*, 1, 1 ; *II Thess.*, 1, 1.
7. Voir G Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân*, Rev. Qum., 1, 1959, p. 365-391.
8. Voir M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1960, p. 121-165.
9. Voir J. Dupont, *Le discours de Milet*, Paris, 1962, p. 141.
10. Voir J. Jeremias, *Zur Datierung der Pastoralbriefe*, Z. N. T. W., 52, 1961, p. 101-104.
11. O. Cullmann, *Samt Pierre*, p. 93-96,
12. Voir H. Fuchs, *Tacitus über die Christen*, V. C, 1950,p. 69-74 ; J.B. Bauer *Tacitus und die Christen*, Gymnasium, 64, 1957. p. 495-503.
13. *Ant. Jud.*, XX, 197-203.

14. Voir p. Gaechter, *op. cit.*, p. 100-105.

IV. ÉPHÈSE, ÉDESSE, ROME

1. III, 1, 1.
2. *Adv. Haer.*, V, 33, 4.
3. Voir W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Woman Empire*, J. E. H., 5, 1954, p. 25-28.
4. *Adv. Haer.*, III, 3, 4.
5. *Ibid.*, IV, 1, 1 ; III, 3, 4.
6. *Ibid.*, II, 22, 59.
7. *Quis dives*, 42.
8. *A. Haer.*, W, 33, 4. Voir E. Gutwenger, *Papias, Eine chronologische Studie*, Z. K. T., 69, 1947, p. 403-416.
9. *le Théologien et son Évangile dans l'ère ancienne*, Paris, 1959, p. 330.
10. *Eph.* VII, 1 ; IX, 1.
11. *Magn.*, VIII, 1.
12. Voir Origène, *Contr. Cels.*, II, 4-6
13. *Magn.*, IX, 1.
14. *Ibid.*, XI, 1.
15. *Tral.*, VIII, 2.
16. *Ibid.*, X, 1.
17. *Phil.*, VI, 3. Voir p. Meinhold, *Schweigende Bischofe*, Festschrift Lortz, II, Baden-Baden, 1957, p. 457-490. E. Molland a tort de voir dans ces groupes des gnostiques : *The Heretics combatted by Ignatius von Antioche* », J. E. H., 5, 1954, p. 1-6.
18. V, 256-269.
19. V, 119 ; 122, 306 ; 276, 296, 307 ; 290 ; 318.
20. *Eph.* I, 1.
21. *Ibid.*, VI, 2.
22. *Ibid.*, I, 3.
23. *Ibid.*, XXI, 1.

24. *Phil.*, XIII, 1-2.
25. *Magn.*, II, 1.
26. *Trai.*, I, 1.
27. *Magn.*, VI, 1.
28. Voir p. Carrington, *The Early Christian Church*, I, p. 419.
29. Voir E. Stauffer, *Zum Kalifat des Jakobus*, Z. R. G. G., 4, 1952, p. 192-214.
30. *Dial.*, XLVII, 1.
31. Voir S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, p. 217-243
32. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 107.
33. Voir H. C. Snape, *The Fourth Gospel, Ephesus and Alexandria*, H. T. R., 45 1954. p. 1-5.
34. Voir W. Telfer, *Épiscopal Succession in Égypt*, J. E. H., 3, 1952, p. 1-13 ; E. W. Kemp, *Bishops and Presbyters at Alexandria*, J.E.H., 3, 1955, pp. 125-142.
35. *Doctina Addae*, 5 ; H. E., I, 13, 11.
36. Voir p. Devos, *Le miracle posthume de saint Thomas l'Apôtre*, An. Boll. 66, 1948, p. 249-154.
37. Voir A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959, p. 42.
38. Voir. Doresse, *Un recueil inédit des paroles de Jésus*, Paris, 1958, p. 41-47 ; A. F. J. Klijn, *Das Thomasevangelium und das altchristliche Christentum*, V. C, 15, 1961, p. 146-159.
39. Voir J. Carmignac, *Les affinités qumraniennes de la Onzième Ode de Salomon*, Rev. Qum., 3, 1961, p. 101.
40. Voir J. de Zwaan, *The Edessene Origin of the Odes of Salomon*, Quantulacumque (Studies Presented to Kirsoth Lake) p. 281-302 ; F. M. Braun, *L'énigme d Odes de Salomon*, R. T., 1957, p. 624-625 281-302 ; F. M. Braun, *L'énigme des es de Salomon*, R. T., 1957, p. 624-625 ; A. Adam, *Die ursprüngliche Sprache der Salomo Oden*, Z. N. T. W., 52, 1961, p. 141-156.
41. E. Segelberg, *Évangélisme Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Salomon*, O. Suec., 8, 1959, p. 1-42.
42. H. M. Schenke, *Die Herkunft des Sogenannten Évangélisme Veritatis*, Göttingen, 1959, p. 26-30.
43. Voir A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*, p. 55-75.
44. Voir A. von Hamack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in ersien drei Jahrhunderten*, II, p. 683-694 ; p. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959, p. 274-276 ; A. Vööbus, *History of asceticism*, p. 5-8.
45. Voir L. Goppelt, *op. cit.*, p. 177.
46. Voir G. Quispel, and R. M. Grant, *Note on the Petrine Apocrypha*, V. C. 6, 1952. p. 31-32.
47. W. C van Unnik, *The Origin of the Recently Discovered Apocryphon of Jacob*, V. C 10, 1956, p. 149-156.
48. Voir G. Kretschmar. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, p. 49-61, pour l'origine syrienne, et H. C. Puech, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 249.

49. Voir V. Corwin, *Sont Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960, p. 220-227.
50. Voir E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 129-157.
51. Voir H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlin, 1957, p. 57-75.
52. Voir J. p. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*, R. B., 60, 1955, p. 41-82.

V. LES ORIGINES DU GNOTICISME

1. *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judentum der PseudoKlementinen*, Neutes. Stud. für R. Bultmann, Berlin, 1954, p- 35-51
2. *Diall.*, XLVIII, 4.
3. *Adv. Haer.*, I, 26, 2.
4. *Contr. Cels.*, II, 17.
5. H. E., H, 27, 1-2.
6. *Theologie und Geschichte des Juden-christentums*, p. 256.
7. *Pan.*, XXX, 1, 7.
8. Voir *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 102.
9. *Pan.*, XXX, 16.
10. XXX, 15, 1.
11. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den PseudoKlementinen*, p. 214 propose une date plus tardive, vers 200.
12. *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der PseudoKlementinen*, P- 35-51.
13. *Adv. Haer.*, I, 26, 2.
14. *Elench.*, IX, 6.
15. *Pan.*, XIX, 5, 6.
16. *Elench.*, IX, 4.
17. *Pan.*, XIX, 1, 5.
18. *Ibid.*, Lin, 1, 8.
19. Voir J. Daniélou, *Théologie du Judéo-cristianisme*, p. 76-80.
20. *Pan.*, XIX, 3, 7.
- 21.

- Voir J. Thomas-, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, p. 140-156.
22. *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 227-228.
23. Voir H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 249-254.
24. *Adv. Haer.*, I, 26, 3.
25. *Strom.*, II, 118.
26. Voir H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 245.
27. Voir G. Bardy, *Cérinthe*, R. B., 30, 1921, p. 344-373-
28. *Adv. Haer.*, III, 3, 4.
29. Épiphane, *Pan.*, XXVIII, 5, 1.
30. *Adv. Haer.*, I, 28.
31. Voir H. Bietenhard, *The Millennial Hope in the Early Church.*, S. J. T., 6, 1953, p. 24-25.
32. Voir W. Bauer, Art. *Chiliasmus*, R. A. C, II, col. 1076.
33. Voir A. Wurm, *Cerinth ein Gnostiker oder Jüdaist ?* T. Q., 86, 1904, p. 20-36.
34. *Pan.*, XXIX, 1, 3.
35. Voir G. Quispel, *Christliche Gnosis und Jüdische Hétérodoxie*, E. T., 14, 1954 » p. 2.
36. *Gnosticism and Early Christianity*, p. 70-97.
37. *Act. Paul.*, Vouaux, 408 ; *Didasc.* VI, 8.
38. *Apol.*, I, 26.
39. *Adv. Haer.*, I, 23, 3.
40. Voir H. Vincent, *Le culte d'Hélène en Samarie*, R. B., 45, 1936, p. 221-232.
41. *I Apol.*, XXVI, 4.
42. *Adv. Haer.*, I, 23, 8.
43. *Ibid.*, I, 24, 2.
44. *Ibid.*, I, 24, 2.
45. *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 243.
46. *Adv. Haer.*, I, 25, 1.
47. *Ibid.*, I, 24, 4.

VI. COUTUMES ET IMAGES JUDÉO-CHRÉTIENNES

1. D.S.D., III, 13-IV, 26.
2. H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei M Apostolischen Vätern*, Berlin, 1957.
3. *Didachè*, VIII, 2 ; I *Apol.*, XLXI 2.
4. *Didachè*, III 3 ; *Ree. Clim.*, Vil, 34 ; Juáün, I *Apol.*, LXI, 2.
5. A. Benoît, *Le Baptême au second siècle*, p. 11.
6. Hermas, *Praecept.*, VI, 2, 9.
7. D. S. D., V, 8-10. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 213.
8. *Excerpt.*, 84, 1 et dans *Horn. Clém.*, III, 73.
9. *Sim.*, IX, 16, 6.
10. J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 114.
11. T. Klauser, *Taufet in lebendigen Wasser*, Pisciculi, Münster, 1959, p. 157-165.
12. Voir J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 57-58.
13. Voir E. Testa, *Fruttuose archeologiche ricerche palestinesi*, Oss. Rom., 27-9-60, p. 6.
14. 1Voir p. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Lund, 1942.
15. *Erwägungen zur Herkunft der Didachè*, Z. K. G., 68, 1957, p. 8-11.
16. Voir A. Orbe, *Los primeros hereses ante la persecución*, Estudios valentinianos, V, Rome, 1956, p. 134-137.
17. E. Segelberg, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental Syñem*, Numen, 7, 1960, p. 197.
18. Cette conception est combattue par Clément d'Alexandrie. Voir A. Orbe, *Teología bautismal di Clemente AJessandrino*, Greg., 36, 1955, p. 410-448.
19. Voir D. Daube, *op. cit.*, p. 126.
20. XI, 9-10 ; XXV, 8.
21. VII, 5.
22. *Horn.*, VIII, 22 ; *Ree*, IV, 35.
23. *Sim.*, Vm, 2, 3-4.
24. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, 1958, p. 91.
25. *Sim.*, VIII, i, 1-4.
26. *Jewish Symbols*, II, p. 143-144. Voir J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 21-30.
27. E. Segelberg, *Masbûtâ*, p. 61.

28. Od. Salom., IX, 9.
29. Sim., VIII, 3, 6.
30. *La liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959, p. 484.
31. *Op. cit.*, p. 59-60.
32. Voir E. Peterson, *Fräbckirbe, Judentum und Gnosis*, p. 161.
33. *Blench.*, V, 8.
34. *Adv. Marcion*, I, 14.
35. *Mâsbutâ*, p. 166-167.
36. Voir F. M. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, R. B., 65, 1958, p. 182-1208 ; 66, 1957, p. 161-183 ; F. L. Cross, *I Peter. A Paschal Liturgy*, London, 1954.
37. E. Peterson, *Fräbckirbe. Judentum und Gnosis*, p. 168-182.
38. E. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Melito*, Friburg, 1960, p. 62-67.
39. H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, p. 178.
40. A. Audet, *Esquisse du genre littéraire de la Bénédiction Juive et de l'Eucharistie chrétienne*, R. B., 65, 1958, p. 371-400.
41. H. Kosmala, *op. cit.*, p. 183.
42. *Ibid.*, p. 183.
43. O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, p. 17-18.
44. *Magn.*, IX, 1.
45. IV, 14. Voir aussi J Clém., II, 4 ; II Clém., VIII, 1-3 ; Barn., XIX, 12.
46. K. Stendahl, *Prayer and Forgiveness*, Svensk Exegetisk Arbösk, 22-23, 1957-1958, p. 75-86.
47. *I Apol.*, LXVII, 2.
48. Voir H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and his Beginnings*, Londres, 1957 ; P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar*, Cambridge, 1952.
49. *I Apol.*, LXV, 1.
50. *Ibid.*, LVIII
51. Voir J. Van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leyde, 1959, p. 168-169, 225-227 ; A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumrân*, N. T. S., 1960, p. 1-30 ; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 431-439-
52. Voir J. Van Goudoever, *op. cit.*, p. 155-163. B. Lohse, *Dos Passafest der Quartadecimaner*, 1952, p. 98-101 ; O. Perler, *Ein Hymnus zur Oflervigil von Melito*, Friburg, Suisse, 1960, p. 27-31.
53. J. Van Goudoever, *op. cit.*, p. 124-129.
54. G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, Z. K. G., 66, 1954, p. 211.

55. J. Van Goudoever, *op. cit.*, p. 138-144.
56. A. Guilding, *The Gospel of John and Jewish Worship*, Londres, 1960, p. 98-104.
57. J. Van Goudoever, *op. cit.*, p. 183.
58. Voir J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse d'après les Epttres de saint-Paul*, Louvain, 1949.
59. Voir R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, p. 76-97.
60. *Sim.*, VIII, 1, 1.
61. *Ibid.*, IX, 12, 7.
62. *Ibid.*, VIII, 3, 3.
63. *Dim.*, 10.
64. *Sim.*, VUE, 3, 2.
65. *Strom.*, I, 29.
66. *Dial.*, LI, 3.
67. *Quaett. Heb. Gen.*, I, 1.
68. *Eclog.*, LIII, 1.
Dial., C, 4.
69. *Acts.*, XI, 16.
70. *Ibid.*, XI, 25-26.
71. *Dial.*, XXXVI, 5-6.
72. *Epftre des Apôtres*, 27.
73. Justin, *Dial.*, XC, 5.
74. *Dial.*, XQ, 2.
75. *Barn.*, XI, 1.
76. *Adv. Haer.*, IV, 17, 4.
77. *Dial.*, LXXII, 4.
78. *Sim.*, IX, 16, 5-7.
79. *Asc. Is.*, X, 8-14.
80. XVH, 8-11 ; XXII, 1-7.
81. *Asc. Is.*, IV, 3.
82. D. S.H., VI, 15-17.

83. D. S. D., IX, 6.
84. Vis., II, 4. 1.
85. *Ibid.*, m, 3, 3-4.
86. Asc. Is., IV, 15.
87. *Idem.*, IV, 16.
88. *Idem.*, IV, 17.

VII. L'ÉGLISE ET L'EMPIRE

1. Suétone, *Vie des Césars, Claude*, XXIX, 1.
2. *Vie des Césars, Néron*, XVI, 3.
3. *Ann.*, XV, 44.
4. *Tacitus über die Christen*, V.C, 4, 1950, p. 69-74.
5. Diodore, *Hist.*, XXIV.
6. Voir Josèphe, *Contr. Apion.*, 79.
7. Sur le texte de Tacite, voir J. B. Bauer, *Tacitus und die Christen*, Gymnasium, 69. p. 495-503.
8. Voir J. Moreau, *Laïance. De la mort des persécuteurs*, II, Paris, 1954, p. 206.
9. Voir H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, p. 27.
10. J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956, P- 37-39-
11. Voir Tacite, *Hift.*, I, 2 ; II, 8.
12. *Épiit.*, XCVI, 2-3.
13. C. Saumagne, *Tertullien et l'institut um Neronianum*, T. Z., 17, 1961, p. 334-336.
14. Voir W. Schmid, *The Cbriflian Reinterpretation of the Rescript of Hadrian*, Maia, 7, 1955, p. 5-13.
15. *Ottap.*, IX, 6 ; XXXI, 1-2.
16. *I Apol.*, XXVI, 7.
17. Voir H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin, 1961, p. 5-13.
18. Voir p. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 106.
19. A. Andres en, *Nomas und Logos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955.

20. Voir p. Carrington, *Early Christian Church*, p. 243.
21. Sur la chronologie des Apologies, voir R. M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, V. C, 9, 1955, p. 25-34.
22. Voir G. C. O'Ceallaigh, *Marcianus Aristide on the Worship of God*, H. T. R., 51, 1960, p. 227-255.
23. *Op. cit.*
24. Voir M. Elze, *Tatian und seme Theologie*, Göttingen, 1960.
25. Voir H. I. Marrou, *L'Épître à Diognète*, Paris, 1951, p. 98-111.
26. Voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961, p. 34-39-
27. Voir R. M., Grant, *Melito of Sardes on Baptism*, V. C, 4, 1950, p. 33-36.
28. Voir A. Wißstrand, *The Homily of*
29. *Melito on the Passion*, V.C., 2, 1948, p. 201-224.
30. Voit R. M. Grant, *Scripture Rhetoric and Theology in Tbeophilus*, V.C., 13, 1959- P- 33-45-
31. Voir L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora*, V. C, 7, 1953, p. 133-152
32. Voir N. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.
33. M. Else, *Tatian und seine Theologie*, p. 23.
34. G. Andrescn, *Justin und der mittlere Piatonismus*, Z. N. T. W., 44, 1952-1953, P-157-195-

VIII. HÉTÉRODOXIE ET ORTHODOXIE

1. *Adv. Marc*, I, 14, III, 22.
2. *Canon de Muratori*, 82-84.
3. *Preescript.*, 41.
4. *Adv. Hær.*, III, 4, 3 ; I, 27, 1-2.
5. Voir E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, Londres, 1948, p. 68-71.
6. I *Apol.*, XXVI, 5.
7. *Adv. Hor.*, TV, 6, 2.
8. *Ibid.*, I, 27, 2-4.
9. Voir p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, p. 22-24.
- 10.

11. *Pan.*, XXXI, 2, 5.
12. *Adv. Valentin.*, 4.
13. *Blench.*, VI, 42, 2.
14. *Ibid.*, VI, 37, 2.
15. *Strom.*, H, 36, 2.
16. *Ibid.*, II, 20, 114.
17. *Ibid.*, IV, 89, 3. Voir E. Peterson, *Valentino*, E. C, XII, 1954, p. 979-980.
18. *Pan.*, XXXVII, 5, 1. Voir A. J. Visser, *Der Lehrbrief der Valentinianer*, V. C, 12, 1958, p. 27-37.
19. Voir H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Évangélium Veritatis*, Göttingen, 1919, p. 15-24 ; H.-Ch. Puech, et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung.*, V.C, 8, 1954, 1-51.
20. Voir H.-Ch. Puech. et G. Quispel, *Le quatrième écrit du Codex Jung.*, V. C, 9. 1955, P- 65-103.
21. Voir G. Quispel, *The Jung Codex and its significance*, dans *The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 54-57.
22. Voir la traduction de H.-M. Schenke, *Koptischgnostische Schriften aus den Papyrus – Codices von Nag Hammadi*, Hambourg, 1960, p. 69-78.
23. Voir J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 85-224.
24. *Pan.*, XLVIII, 2.
25. Voir G. S. P. Freeman-Grenville, *The Date of the Outbreak of the Montanism*, J E. H., 5, 1954, p. 7-15.
26. Voir W. Schepeler, *Der Montanismus und die phrygische Kulte*, Tübingen, 1929.
27. K. Aland, *Der Montanismus und die Kleinasiatische Theologie*, Z. N. T. W., 46, 1955, p. 109-116.
28. *Tatian und seine theologie*, Göttingen, 1960.
29. *The Heresy of Tatian*, J. T. S., N. S., 5, 1954, p. 62-68.
30. *Variaciones gnósticos sobre las alas del Alma*, Greg., 35, 1954, p. 21-33.
31. *La tradizione ereseologica sull encratismo*, Att. della Accademia delle scienze de Torino, 91, 1956-1957, p. 1-77.
32. *History of Asceticism.*, I, p. 32-46.
33. Voir B. Lohse, *Dos Passafest der Quartadecimaner*, p. 113-138.
34. Voir R. Cantalamessa, *Prassea el'eresia monarchiana*, Sc. Cat., 90, 1962, p. 28-51.
35. Voir G. La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century*, H. T. R., 1925, p. 201-277.
36. Voir Épiphanes, *Pan.*, XIII, 3.
37. Voir F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, Londres, 1960, p. 103-109.

38. D'après Jérôme, *Vir. Ill*, 24. Voir aussi H. E., V, 24, 5.
39. Voir sur les lettres de Denys, p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, p. 13-32.
40. Voir H. Marot, *Conciles antenichéens et Conciles œcuméniques*, dans *Le Concile et les Conciles*, Paris, 1960, p. 25.
41. *Adv. Hær.*, V, 20, 1.
42. Sur la biographie d'Irénée, voir p. Nautin, *op. cit.*, p. 92-104.
43. Voir H. Holstein, *La tradition du Apôtres chez saint Irénée*, *Rech. S. R.*, 36, 1949, p. 229-270.
44. Voir A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1960.
45. Irénée dépend toutefois de Justin en ce qui concerne la doctrine de la récapitulation (M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, *Z. T. K.*, 54, 1957, p. 151-166) et de Méliton pour ce qui est de l'éducation progressive de l'humanité (J. Daniélou, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, *Rech. S. R.*, 49, 1961, p. 583-585).

IX. LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

1. *Smyrn.*, VII, 2.
2. *Ibid.*, VIII, 3.
3. *Polyc.*, IV, 1-2.
4. *Ibid.*, II, 2.
5. *Phil.*, IV, 34.
Smyrn., XIII, 1.
6. *Vis.*, II, 3.
7. *Prec.*, XI, 8-9.
8. *Ibid.*, 12.
9. *Ibid.*, 13.
10. *Vis.*, III, 5, 5-
11. *Ibid.*, II, 2, 4.
12. *Prec.*, XII, 6, 2.
13. *Smyrn.*, XII, 10.
14. *I Apol.*, XV, 6.
15. Clément, *Strom.*, III, 9, 66, 2.
16. *Ibid.*, 63, 4.

17. Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 11.
18. Vis., II, 2, 3.
19. Celibacy. *A requirement to Admission in Baptism in Early Syrian Church*, passim.
20. *History of Asceticism*, p. 89.
21. *Ibid.*, p. 91.
22. *Ibid.*, p. 91.
23. *Dial.*, LXXXI, 3-4.
24. *Com.*, IX, 1.
25. A. Adam, *Erwägungen cum Herkunft der Didache*, Z. K. G., 68, 1959, p. 20.
26. Voir le cérémonial de ce mariage chez les marcosiens « à l'image des unions d'en haut » (*Adv. Haer.*, I, 21, 2).
Voir E. Scgelberg, *The Coptu-Gnoslic Gospel According to Philip and its Sacramental System*, Numen, 7, 1960, p. 197-199 ; R. M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. C, 15, 1961, p. 129-141.
27. Voir H. J. Schoeps, *Théologie und Geschbkte des Judenchristentums*, p. 195-196.
28. E. Peterson, *Frübkirche, Judentum und Gnosis*, p. 225.
29. *Ibid.*, p. 235.
30. E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 9, 1955, P- 33-
31. *Strom.*, III, 6, 49, 1-4.
32. *Strom.*, III, 6, 59, 4.
33. *Sim.*, VIII, 3, 6.
34. *Rom.*, VI, 1 -VII, 2.
35. *Ibid.*, IV, 2.

X. ALEXANDRIE

1. Voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 ; J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les Origines grecques et les contestations Judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
2. Voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 41-72.
3. Voir C. Andresen, *Logos und Nomos*, p. 113-132 ; O. Gigon, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, Recherches sur la Tradition platonicienne, Entretiens sur l'Antiquité classique, EU, Vandoeuvres-Genève, 1957, p. 57.
4. Ceci est méconnu par ceux qui comme van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, V. C., 15, 1951, p. 65-85, minimisent l'origine judéo-chrétienne du gnosticisme, qui avait été bien vue par Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1931.
5. Voir J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'Antiquité classique, III, Vandoeuvres-Genève, 1957, p. 146-150.
6. Voir H. A. Wolfson, *Negative Attributes in the Church Fathers and Gnosticism*, H. T. R., 50, 1957, p. 155-156.
7. Voir A. Orbe, *En las alboras de la exégesis jobanea (Job., 1, 3)*. (Estudios valentinianos II) Roma, 1955, p. 174-176 ; G. Quispel et H. Ch. Puech, *Le quatrième écrit du Codex Jung*, V. C., 7, 1955. P- 65-103.
8. *Adv. Haer.*, IV, 33, 3.
9. *Elench.*, V, 8, 1.
10. Voir J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, P- 331-350.
11. Voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 81-84.
12. Voir H. Jonas, *Gnosis und spätantike Geist*, II, 1, Göttingen, 1954, p. 163-168.
13. 1 Voir A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. (Estudios valentinianos I), Rome, 1958, p. 270-280.

XI. L'OCCIDENT SOUS LES SÈVÈRES

1. Voir J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, p. 75-78.
2. Nautin paraît minimiser les rapports d'Irénée et de l'Asie (*Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, p. 100-103).
3. Voir H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh, 1957, p. 15.
4. Voir E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 183-220.
5. *Ibid.*, p. 218.
6. Voir E. Simonetti, *L'origine degli atti dei Martiri*, Memorial Bardy, R. E. A., 1, 1956, p. 39-57.

7. Voir H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp martyriums*, Heidelberg, 1957, et la critique d'H. I. Marrou.
8. Voir Nautin, *op. cit.*, p. 32-61.
9. *Com. Dan.*, III, 18.
10. Voir J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, V. C., 2, 1948, p. 1-16.
11. Voir J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, pp. 61-64.
12. Voir H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, p. 61-64.
13. W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, J. E. H., 5, 1954, pp. 25-36.
14. Sur les rapports du montanisme et du judaïsme, voir H. Grégoire, *op. cit.*, p. 107-108.
15. Voir R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948.
16. Voir Nautin, *op. cit.*, p. 112-114.
17. Il est peut-être identique à Hippolyte de Bostra, dont une œuvre a été conservée en syriaque. Voir L. M. Froidevaux, *Hippolyte évêque de Bostra*, *Rech. S. R.*, 50, 1962, p. 63-64.
18. Voir J.-M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents. Son titulaire. Ses origines et son caractère*, Rome, 1959, p. 300-323.
19. Ceci a été contesté par P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne au III^e siècle*, Paris, 1947. Voir aussi du même auteur : *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, p. 177-209.
20. A.-G. Martimont, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, *Riv. A. G.*, 25, 1949, p. 105-114.
21. C. Leonardi, *Ampelos*, Rome, 1947.
22. p. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 33-63.
23. *Com. Dan.*, IV, 11.
24. Voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénique*, p. 241-242.
25. Voir A. Amore, *Note di topografica cimiteriali romana*, *Riv. A. G.*, 32, 1956, p. 79-87.
26. *Elench.*, IX, 12.
27. Voir C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, V. G., 3, 1949, p. 67-107 ; *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1958, p. 52-54.
Voir M. Simon, *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, *R. H. P. R.*, 26, 1946, p. 23.
28. S. Otto, *Natura und Dispositio. Untersuchung zur Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Munich, 1960, p. 218.
29. Voir A. Casamassa, *Scritti patristici*, I, Rome, 1956, p. 109.
30. *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, p. 78.
31. *La liturgie d'Hippolyte*, p. 127-136,
32. J.-W.-Ph. Borleffs, *Tertullian and Lucretius*, *Philologische Wochenschrift*, 52,

33. 1932, pp. 350-352 ; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Goteborg, 1958, p. 79-81.
34. P. Vitton, *I concetti juridici nelle opere di Tertulliano*, Rome, 1924.
35. J.-H. Waszink, *Tertullianus De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 41-44.
36. Voir M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, P- 425 ; H. Fine, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958, p. 77-79.
37. S. Otto, *op. cit.*, p. 11.
38. C. Tibiletti, *De Tellimonio animas, Introduzione, Tello e Commento*, Turin, 1959 » P- 31-
39. S. Otto, *op. cit.*, p. 11.
40. C. Mohrmann, *Eludes sur le latin des chritiens*, p. 146.

XII. LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE AU III^e SIÈCLE

1. *Contr. Cels.*, III, 51.
2. *De Bapt.*, XX, 1.
3. Voir J. Jeremias, *Die Kindertaufe in der ersien drei Jahrhunderten*, Göttingen, 1958.
4. Origène, *Hom. Lev.*, VIII, 11.
5. Voir *Didasc.*, II, 41, 2.
6. Voir p. Nautin, *Lettres et écrivains des II^e et III^e siècles*, p. 24-26.
7. *Horn.*, III, 50-79 ; *Rec.*, III, 65-66 ; *Épist. Clem.*, 7. Voir G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, p. 105-113.
8. Voir A. Quacquarelli, *Retorica e Liturgia antenica, Rome*, 1950, p. 37-57.
9. *Ped.*, III, 12, 97 ; *Orot.*, XXVIII, 4.
10. *Hom. Ex.*, XIII, 3.
11. *Ibid.*, XII, 3.
12. Voir aussi Tertullien, *Apol.*, XXXIX, 16-19.
13. *Hom. Lev.*, IV, 3.
14. *Hom. Gen.*, X, 1.
15. *Hom. Ex.*, III, 1.
16. *Hom. Jos.*, X, 1.

17. *Adv. Valent.*, III, 1.
18. *Strom.*, VII, 5, 29, 4.
19. *Orat.*, XXXI, 5.
20. Voir L.-H. Vincent et F.-M. Abel,
Emmaüs. Sa basilique et son histoire, Paris, 1932, p. 250-262.
21. *La cripta di Ampliato nel cemeterio di Domitilla*, Riv. A. C., 28, 1952, pp. 77-117.
22. Voir D. Lerch, *Isaaks Opferung*, Tübingen, 1950, p. 27-30.
23. *Refrigerium interim*, Bonn, 1957, p. 138.
24. Riv. A. C, 34, 1958, pp. 87-119.
25. Voir J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
26. *Ped.*, II, 10, 104, 1.
27. *Apol.*, XLII, 6.
28. *Uxor.*, II, 6.
29. *Apol.*, VI, 5-6.
30. *Ped.*, II, 10, 96, 1.
31. *Uxor.*, II, 4-6.
32. Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 425.
33. *Hom. Jud.*, VI, 2.
34. *Apol.*, XLII, 3.
35. *Idol.*, II, 2-3.
36. *Ibid.*, XI, 6.
37. *Ped.*, III, 11, 78, 4.
38. *Leg.*, XI, 917, b-c
39. *Idol.*, XI, 1.
40. *Apol.*, XLII, 9.

XIII. ORIGÈNE, MANI, CYPRIEN

- 1.

- Voir J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, pp. 2-40.
2. Voir E.-R. Dodds, *Numenius et Ammonius*, dans *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Genève, 1960, pp. 1-33 ; K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962.
3. G. Kretschmar, *Origène : und die Araber*, Z. T. K., 50, 1953, pp. 258-280.
4. Voir sur la correspondance d'Origène, p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, pp. 233-265.
5. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 427-461.
6. *Gnosis und spätantike Geist*, II, 1, Göttingen, 1954, pp. 171-223.
7. Voir J. Daniélou, *Origène*, pp. 250-258.
8. Voir H. Cornelia, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, R. S. P. T., 43. 1959. pp. 32-80 ; 201-247.
9. Voir A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome, 1958, pp. 387-449.
10. *Der geistige Ort von Peri archôn zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit*, Scholastik, 35, 1960, p. 481-403.
11. *Op. cit.*, p. 134-137 ; 209-219.
12. Voir *Entretiens d'Origène avec Héraclide*, Introduction par J. Scherer, S. C, 67, Paris, 1960, p. 14-46.
13. *Les « Questions et Réponses sur la Sainte Trinité », attribuées à Hippolyte, évêque de Bostra*, Rech. S. R., 50, 1962, p. 32-74. Voir aussi p. Nautin *op. cit.*, p. 206.
14. G. Kretschmar, *Origenes und die Araber*, Z. T. K., 50, 1953, p. 260-264.
15. Voir I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rome, 1958, p. 39.
16. Voir I. Ortiz de Urbina, *Le origine del cristianesimo in Edessa*, Greg., 15, 1934, p. 82-91 ; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, p. 6-48 ; H. E. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*, Londres, 1954. P- 39-46.
17. Voir p. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2^e éd., Oxford, 1959, p. 276-280.
18. Voir p. Nau, *Scriptorum Testimonium de Bardesani vita, scriptis, doctina*, dans p. S., II, Paris, 1907, p. 492-527.
19. *Praep. Ev.*, 5 ; p. G., XII, 461 A.
20. Ap. Stobée, *Anth.*, I, 4, 56.
21. *Les relations extérieures de l'Inde*, I, Pondichéry, 1956, p. 31-60.
22. Voir C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, II, Munich, 1954, p. 120-121 ; M. I. Rostovtzeff, *Dura and the Problem of Parthian Art*, Yale Classical Studies, 5, 1935, p. 155-304.
23. J'utilise ici la thèse inédite de J. Gelineau, *Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie dans les églises syriaques aux IV^e et V^e siècles*, Paris, 1960.
24. Voir A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Christian Church*, Stockholm, 1951, p. 20-34 ; *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, p. 64-90.
25. R.M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. C., 15, 1961, p. 129-141.
- 26.

Voir sur ceci A. Hamack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in dm ersten drei Jahrhunderten*, p. 683-693 ; p. Kahle, *The Cairo Geniza*, p. 274-276.

27. Voir H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris, 1949, p. 26-29.
28. Voir G. Messina, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo*, Rome, 1947, p. 233-238.
29. *Épist.*, LXVIII, 1-5.
30. Voir E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, I, Paris, 1947, p. 57-88.
31. Voir S. Lundström, *Uebersetzungr technische Untersuchungen auf dem Gebeite der ebristieben Latinität*, Lund, 1955, p. 5-9.
32. Voir N. Marot, *Les Conciles romains des IIe et Ve siècles*, dans *L'Église et les églises*, Chevetogne, 1954, p. 212-214.
33. *The Donatist Church*, Oxford, 1952, p. 106-107.
34. Voir E. Peterson, *Ps-Cyprian Adversus Judaeos und Melito von Sardes*, V. G, 6, 1952, p. 42-43.
35. *Encore le donatisme*, A. C, 29, 1960, p. 96-97.
36. Voir K. Rahner, *Dit Bussltbre des hl. Cyprianus von Karthago*, Z. K. T., 74, 1952. P- 257-276 ; 381-438.
37. *Épist.*, LXVIII, 2-3.
38. Sur cette correspondance voir p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, p. 143-167.
39. *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Tradition of St Cyprian's Treatises*, Oxford, 1961, p. 99-101 ; 140-141.
40. *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1956, p. 207.
41. *Art. cit.*, p. 106-107.

XIV. LA FIN DU TROISIÈME SIÈCLE

1. H. Grégoire, *op. cit.*, p. 48.
2. Voir Cyprien, *Épist.*, LXXX, 1.
3. Voir H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Gôteborg, 1958.
4. Voir J. Gagé, *Commodien et le mouvement millénariste du IIIe siècle*, R. H. p. R., 41, 1961, p. 355-379-
5. *La liturgie d'Hippolyte*, p. 294-295 ; 299-300.
6. Sur le dossier, voir p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, p. 157-165.
7. *Vir. ili.*, 76.
8. Voir G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.
9. Voir p. Nautin, *op. cit.*, p. 257-258.

10. Voir V. Buchheit, *Studien ç# Methodios von Olympos*, Berlin, 1958.
11. *Elench.*, IX, 12, 16-19.
12. Athanase, *Sent. Diony.*, 5.
13. Voir G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris, 1929 ; G. Downey, *A HiBory of Antiocb in Syria*, Princeton, 1961, p. 338.
14. *Épifl. ad Alex. Byz.*, 9.
15. Voir M. Richard, *Malcbion et Paul de Samosate*, E. T. L., 35, 1959, p. 326-329.
16. Voir H. de Riedmatten, *Les Aßes du Proces de Paul de Samosate*, Fribourg, 1952, p. 46-67.
17. Voir G. Kretschmar, *Studien zur frühchristichen Trinitätslheologie*, Tübingen, 1956, p. 17-18.

Bibliographie

Bibliographie générale

I. Sources

1. La source principale reste Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* (H.E.). L'édition critique en a été établie par Edward Schwartz, G.C.S., Leipzig, 1903-1909. Cette édition est reproduite dans S.C. et accompagnée d'une traduction française de G. Bardy (4 vol., 1952-1960) et d'un précieux Index de p. Périchon (Paris, 1960). La critique des documents utilisés par Eusèbe est faite par p. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des III^e et IV^e siècles*, Paris, 1961.

2. On trouve l'ensemble des textes des écrivains païens sur le christianisme des trois premiers siècles dans W. den Boer, *Scriptorum paganorum I-IV Saec. de Christianis Tettimonia*, Leiden, 1948. Je n'ai pas fait usage de l'*Historia Augusta* dont l'authenticité reste discutée.

3. Les plus anciens papyrus chrétiens ont été rassemblés par C. Wessely, dans P.O., 18, 1924, p. 99-210.

4. Les inscriptions chrétiennes se trouvent dans les recueils généraux, tels le C.I.G. et le CLL. Les inscriptions chrétiennes latines se trouvent dans E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae*, 3 vol., Berlin, 1925-1931 et A. Selvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, III, 1937.

5. Les écrits du Nouveau Testament sont édités critiquement, en particulier par Neätle et Merk.

6. Les apocryphes judéo-chrétiens dans l'Ancien Testament sont traduits dans Charles, *Apocrypha and Pseudepigraphia of the O.T.* II, Oxford, 1913.

7. Pour les apocryphes du Nouveau Testament voir la traduction anglaise de M. R. James, *Apocrypha ! New Testament*, Oxford, 1924. Voir J. B. Bauer, *Die neutestamentlichen Apokryphen*, Düsseldorf, 1968 ; trad. franc. : *Les apocryphes du Nouveau Testament*, Paris, 1973. Et le recueil *Évangiles apocryphes* réunis et présentés par F. Quéré, Paris, 1983. Le texte grec des *Actes des Apôtres* apocryphes est édité par Lipsius-Bonnet, Leipzig, 1891-1903.

8. Pour les ouvrages gnostiques coptes, les textes édités sont :

a) *Évangile de Marie*, *Apocryphe de Jean*, *Sagesse de J.-C.*, édit. par W. R. C. Till, Berlin, 1955.

b) *Évangile de vérité*, éd. par Michel Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zürich, 1956.

c) *Évangile de Thomas*, éd. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah 'Abd Al Masih, Leiden, 1959.

Il existe une traduction allemande de l'*Hypostase des Archontes* et de l'*Évangile de Philippe* de H. Schenke (*Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi*, Hamburg, 1960). L'*Évangile de Philippe* a été traduit en anglais par C. J. de Catanzaro (J.T.S., n. s., 13 (1962), p. 35-72). L'*Évangile selon Thomas* a été traduit en français par A. Guillaumont, H.-C. Puech, etc..., Paris, 1959 et par J. Doresse, Paris, 1959. Un choix anglais de textes gnostiques a été publié par R. M. Grant, *Gnosticism*, New York, 1961.

9. Pour les auteurs chrétiens grecs et latins, on se référera au *Corpus* de Berlin (G.C.S.), au *Corpus* de Vienne (C.S.E.L.), au *Corpus christianorum* (C.C.), à *Sources chrétiennes* et aux *Patrologie !* de Migne.

10. Comme sélection utile de textes intéressant l'histoire ancienne du christianisme, on peut citer C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 8^e éd., Freiburg, 1960, et J. Stevenson, *A New Eusebius. Documente illustrative of the History of the Church to A.D. 337*, London, 1957.

II. Études d'ensemble

1. Parmi les innombrables histoires de l'Église ancienne, on retiendra : A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 2 vol., 4^e éd., Leipzig, 1924. Ceci reste l'ouvrage principal.
H. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vol., Paris, 1906-1910, est toujours utile.
H. Lietzmann, *Geschichte des christlichen Kirches*, I, Leipzig, 1932, s'est attaché davantage aux courants d'idées. (*Histoire de l'Église ancienne*, trad. Jundt, Paris, 1936-1949.)
p. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vol., Cambridge, 1957.
2. Pour l'histoire des doctrines, on retiendra :
A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., Tübingen, 1909.
M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berne, 1941. (Contestable.)
H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Thought*. (Très équilibré.)
J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, Edimburgh, 1958.
J. Daniélou, *Hi stoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958 ; II, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961.
3. Sur les rapports du christianisme et de la culture antique le livre déjà ancien de Hatch, *The influence of the Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* London, 1890. L'ouvrage de C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vol. Munich, 1954, contient beaucoup de renseignements précieux, mais les idées directrices en sont erronées.

III. Instruments de travail

1. Plusieurs dictionnaires comprennent d'importants articles. Ce sont en particulier le *Diäionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (D.A.C.L.) ; le *Reallexikon für Antike und Christentum* (R.A.C.) ; le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (T.W.N.T.) ; le *Patristic Greek Lexicon* (P.G.L.).
2. L'Atlas de l'Antiquité chrétienne, de F. van der Meer et C. Mohrmann, rassemble l'essentiel des documents figurés des premiers siècles avec d'excellentes notices.
3. On consultera les Patrologies de Quasten (*Initiation aux Pères de l'Église*) et d'Altaner (*Précis de Patrologie*), avec leurs précieuses bibliographies.
4. La *Bibliographia patristica*, dirigée par W. Schneemelcher présente une bibliographie annuelle des questions intéressant l'histoire de l'Église ancienne.
5. Des bulletins d'histoire des origines chrétiennes sont publiés dans la *Theologische Rundschau*, les *Recherches de Science religieuse* (J. Daniélou).

Des origines à la fin du troisième siècle

I. L'Église primitive

1. Sur les Actes des Apôtres comme source historique

- C.-H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, collection « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1975.
J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950. (Bonne vue d'ensemble.)

F. J. Foakes Johnson and Kirsopp Lake, *The Beginnings Of Christianity*, 5 vol., Londres, 1920-1923. (Reste fondamental.)

E. Grässer, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, T.R., 26 (1960), 93-167. (Complète le livre de Dom Dupont.)

E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956.

W. L. Knox, *The Ails of the Apostles*, Cambridge, 1948.

E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957. (Minimise la valeur historique du livre.)

2. Sur la communauté de Jérusalem

L. Cerfaux, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, p. 63-315.

P. Gaetcher, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1957.

3. Sur les rapports du christianisme et des sectes juives, particulièrement avec les sadocites-esséniens :

I. Abrahams, *Studies in the Pharisaism and the Gospels*, 2 vol., Cambridge, 1917 et 1924.

M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961. O. Cullmann, *Dieu et César*, Paris, 1956.

J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1956, nouvelle édition, coll. « Livre de Vie », Paris, Seuil, 1975.

D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948.

H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden, 1959. (L'Épître aux Hébreux serait adressée à des esséniens.)

M. Simon, *Lesseâs juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.

M. Simon et A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968.

The Scrolls and the New Testament, edited by K. Stendahl, Londres, 1938.

4. Sur les origines de la hiérarchie :

P. Benoît, *Exégèse et Théologie*, II, Paris, 1961, p. 232-317.

H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953.

J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956.

J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, 1960, *The Apostolic Ministry*, edited by K. E. Kirk, London,

Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament, collectif sous la direction de J. Delorme, Paris, 1974.

II L'Église en dehors de Jérusalem

1. Sur le christianisme en Transjordanie

K. RUDOLF, *Die Mandäer*, 2 vol., Göttingen, 1960 et 1962.

J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935.

2. Sur le christianisme en Galilée

L. F. Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, Chicago, 1956. H. Lohmeyer, *Galilea und Jerusalem*, Göttingen, 1936.

3. Sur le christianisme en Samarie

O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, An. Et. Rei., 1953-1954, 10.

R. McL. Wilson, *Simon, Dositbeos and the Dead Sea Scrolls*, Z.R. G.G., 9 (1957), p. 21-40.

4. Sur le christianisme en Égypte

L. W. Bannard, *St Stephen and Early Alexandrian Christianity*, N.T. S., 7 (1961) 31-45-

H.-I. Bell, *Jews and Christians in Égypt*, London, 1924. J. L. Plumley, *Early Christianity in Égypt*, P.E.Q., 89 (1957) 70-81. C. Spicq, *L'ÉpHre aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran*, Rev. Qum., 3 (1959). P- 365-391.

III. La crise du judéo-christianisme

1. Sur la communauté judéo-chrétienne et la crise du Judaïsme

5. G. F. Brandon, *The Falloj Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951. G. Dix, *Greek and Jew*, Westminster, 1953.

L. Goppelt, *Christentum und Judentum in er Sien und zweiten Jahrhunderten*, Gütersloh, 1954.

B, Reicke, *Diskonte, Festfreude und Zehs*, Upsala, 1951. (Les premières communautés chrétiennes sont noyautées par les zélotes juifs.)

H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949. (Réduit le judéo-christianisme à l'ébionisme hétérodoxe.) Id., *Aus Frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950.

M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948. (La polémique entre juifs et chrétiens.)

2. Sur saint Paul au point de vue historique :

R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus Forschung*, T. R., n. f., 6 (1934), p. 229-246 ; 8 (1936), p. 1-22.

J. Dupont, *Pierre et Paul à Antiocht et à Jérusalem*, Rech. S.R., 45 (1957), p. 42-60 ; 225-240.

B. M. Metzger, *Index to Periodical literature of the Apostle Paul*, Leiden, 1960.

3. Les Évangiles synoptiques :

R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, trad. A. Malet, Paris, 1973. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Évangelioms*, Tübingen, 1919, X. Léon-Dufour, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles Synoptiques*, Rech. S.R., 46 (1958), p. 237-270.

H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and his Beginnings*, London, 1957. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1964.

IV. Éphèse, Édesse, Rome

1. Sur saint Jean et le christianisme asiatique :

F. M. Braun, *Jean le théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959. S. E. Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, J.B.L., 77 (1958), p. 1-17.

2. Sur les origines du christianisme Osroène :

A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, 1959. (Les influences parthes à l'époque des origines chrétiennes.)

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1954, p. 6-49.

J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas, ou les Paroles de Jésus*, Paris, 1959, p. 40-47. (L'Évangile de Thomas se rattache à Édesse.)

P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2^e éd., Oxford, 1959, p. 260-283. (Antiquité du christianisme en Osroène et Adiabène.)

E. Kirsten, *Edessa*, R.A.C., IV (1959), p. 552-597.

H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London, 1954, p. 40-46.

A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, *The Origin of Asceticism*, Louvain, 1958. (Le christianisme en Osroène au début du second siècle.)

3. Sur les origines du christianisme à Rome

J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 225-377,

O. Culmann, *Saint Pierre* Paris, 1952.

E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten*, Frankfurt, 1957. (La tombe de saint Pierre a été retrouvée au Vatican.)

H.-I. Marrou, *Fouilles du Vatican*, D.A.C.L., 15, Paris, 1953, p. 3292-3346. (La tombe de saint Pierre n'a pas été retrouvée au Vatican.)

J. Toynbee, and J. W. Perkins, *The Shrine of Peter and the Vatican Excavations*, London, 1958.

V. Les origines du gnosticisme

1. Sur les origines du gnosticisme :

R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959. Trad. franc, complétée, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. (Le livre le plus important sur les origines du dualisme spécifiquement gnostique.)

M. Friedländer, *Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898 (Un précurseur.)

G. Quispel, *Christliche Gnosis und Jüdische Hétérodoxie*, E.T., 14 (1954), p. 1-11.

G. Scholem, *Histoire de la mystique juive*, trad. fr., Paris, 1948.

2. Sur l'Ébionisme :

O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique des romans pseudo-clémentins*, Paris, 1930.

H. J. Schoeps, *Vrgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen, 1956.

G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958.

3. Sur l'elkasaïsme :

G. Strecker, *EJksai*, R.A.C., IV (1919), p. 1171-1186.

4. L'apocryphe de Jean

J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.

H. -Ch. Puech, *Gnosticisme*, E.F., XIX, 19, 42, 4-13.

W. Till, *The Gnostic Apocryphon of John*, J.E.H., 3 (195z), p. 14-22.

5. BASILIDE

J. H. Waszinck, *Basilides*, R.A.C., I (1950), 1217-1225.

VI. Coutumes et images judéo-chrétiennes

1. Études d'ensemble

M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954.

J. Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958.

E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959.

E. Testa, *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jérusalem, 1962.

C. C. Torrey, *The Aramiac Period of the Nascent Christian Church*, Z.N.T.W., 44 (1952) p. 205-223.

Di Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956.

2. Sur la catéchèse judéo-chrétienne

L. W. Bannard, *The Épistle of Barnabas and the Tannaith Catechism*, A. T.R., 41 (1959). P- I77-I90-

P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge, 1950.

G. Schule, *Das Évangélium des Mathäus als Catechismus*, N. T.S., 4 (1958), p. 101-114.

Id., *Katechese und Taufliturgie*, Z. N.T.W., 59 (1960) p. 113-131. (La catéchèse baptismale dans l'Épître aux Hébreux.)

Id., *Zur Urchristlichen Tauflehre. Stilistischen Beobachtungen am Barnabasbrief*, Z. N.T.W., 57 (1958), p. 31-32.

A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903.

E. G. Selwyn, *The first Epistle of Peter*, 2^e éd., London, 1947.

3. Sur les *Testimonia* de L'ancien Testament :

J. Daniélou, *Un Testimonium sur la vigne dans Bar. XI, I*, Rech. S.R., 50 (1962), p. 389-400

C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London, 1952. Trad. franc. *Conformément aux Écritures*, Paris, 1968.

E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957.

J. Rendel Harris, *Testimonies*, 2 vol., Cambridge, 1916-1920.

R. A. Kraft, *Barnabas'Isaiah Text and the Testimony Book Hypothesis*, J.B. L., 79 (1960), p. 336-350.

P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961.

K. Stendahl, *The School of S. Matthew*, Upsala, 1954.

J. P. Audet, *L'hypothèse des Testimonia*, R.B. 3 (1963), p. 381-405.

4. Sur la tradition evangelique judeo-chretienne

W. Bauer, *Das Leben Jesus im Zeitalter des Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909.

E. Hennecke und W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, *Évangélien*, 3^e ed., Tübingen, 1959.

H. Kössler, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlin, 1957. E. Mass aux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Irénée*, Louvain, 1950.

R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, 1960. (Il peut y avoir dans l'Évangile de Thomas des traces de l'enseignement de Jésus en araméen.)

5. Les origines de la typologie

J. Daniélou, *Sacramentum futurum*, Paris, 1950.

R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London, 1957.

R. p. H. Hanson, *Allegory and Event*, London, 1950.

6. Theologie et apocalyptique

J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941.

W. Bieder, *Die Vorstellung von den Höllenfahrt J.-C.*, Zürich, 1949. H. Bietenhard, *Die himmlischen Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951.

Id., *Das Tausendjährige Reich*, 2^e éd., Zürich, 1955.

H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929.

7. Sur le culte judéo-chrétien :

A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Z.K.G., 68 (1957), p. 1-48.

J. P. Audet, *La Didaché, Instruction des Apôtres*, Paris, 1958.

Id., *Esquisse du genre littéraire de la Bénédiction Juive et de l'Eucharistie chrétienne*, R.B., 65 (1958) 371-400.

Id., *Jésus et le calendrier sacerdotal ancien*, Se. Ecc., 10 (1958), p. 361-383.

A. Benoît, *Le baptême au second siècle*, Paris, 1951.

J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912.

F.-M. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, R.B., 6j (1958), p. 182-208 ; 66 (1957), p. 161-183.

O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, Paris, 1943. Id., *Les sacrements dans l'Évangile johannique*,

Paris, 1945.

J von Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959. (Ouvrage fondamental.)

B. Lohse, *Das Passabfeß der Quartodecimaner*, Gütersloh, 1953.

W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, -1925-

E. Segelberg, *Masbùthà*, Upsala, 1958. (Étude sur le baptême mandéen.)

VII. L'Église et l'Empire

1. Sur les premières persécutions :

W. K. C. Frend, *The Persécutions, Some Links Between Judaism and the Early Church*, J.E. H., 9 (1958), p. 141-158.

H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles, 1951.

J. Moreau, *Les persécutions du Christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956.

H. Last, *Christenverfolgung (juridisch)*, R.A.C., II, Stuttgart, 1954, 1208-1229.

C. Saumagne, *Les incendiaires de Rome (an. 64 P.C.) et les lois pénales des Romains*, R. H., 80 (1962), p. 337-361.

A.-N. Sherwin- White, *The Early Persécutions and the Roman Law Again*, J.T.S., n. s., 3 (1952), p. 199-213.

M. Sordi, *I rescritti di Trajano e di Adriano sui cristiani*, Riv. S.C.L., 14 (1960), p. 344-370.

J. Vogt, *Christenverfolgung (historisch)*, R.A.C., II, Stuttgart, 1954, 1159-1183. A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderten*, Gymn., 66 (1959), p. 14-32.

2. Sur la réaction païenne :

C. Andresen, *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955.

P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934.

3. Sur les Apologistes

J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.

R. M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologifis*, V.C., 9 (1955), p. 22-23.

V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologia greca del secondo secolo*, Greg., 32 (1951), p. 5-49 ; 187-222.

4. Sur la philosophie et la rhétorique grecque chez les apologistes :

C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, Z.N.T.W., 44 (1952-1953), p. 157-195-

J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960.

VIII. Hétérodoxie et orthodoxie

1. Sur Marcion :

E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, London, 1948.

A. von Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott* Leipzig, 1924.

2. Sur Valentin et son école :

W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Glessen, 1928.

H. Jonas, *Gnosis und Spätantike Geist*, 2 vol., Göttingen, 1954.

A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 4 vol., Rome, 1955-1961. (Étude comparative des théologies gnostiques et chrétiennes.)

E. Peterson, *Valentina*, E.C., XII, Vaticano, 1954, p. 979-980.

H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Le quatrième écrit du Codex Jung*, V.C., 9 (1955), p. 65-102.

F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947-

3. La question de l'« Évangile de vérité » :

H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, V.C., 8 (1954), p. 1-51. (Attribue l'ouvrage à Valentin.)

H. -M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959. (Écarte l'attribution à Valentin.)

E. Segelberg, *Evangelium Veritatis*, O. Suec, 25, 8 (1959), p. 1-42.

W. C. Van Unnik, *Het Kortgeleden Ontdekte « Évangile der Waarheid » en het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1954.

4. Sur le montanisme :

K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960, p. 109-149. (Le montanisme exprime le christianisme asiatique.) p. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913.

5. Sur Tatien :

E. Bolgiani, *La tradizione ereseologica sull'encratismo*, Att. Acad. Scienz. Torin., 91 (1956-1957), p. 1-77-

R. M. Grant, *The Heresy of Tatian*, J.T. S., n. s., 5 (1954), p. 62-68.

6. Sur la querelle pascale :

B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1950.

M. Richard, *La question pascale au second siècle*, O.S., 6 (1961), p. 179-213.

7. Sur les écoles romaines à la fin du second siècle :

G. Bardy, *Les écoles romaines au Second Siècle*, R.H.E., 28 (1923), p. 501-532. G. La Piana, *The Roman*

8. Sur les évêques :

P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens aux II^e et III^e siècles*, Paris, 1962.

9. Sur Irénée :

A. Benoît, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.

IX. La communauté chrétienne

1. Sur l'encratisme

F. Bolgiani, *La tradizione eresiologicala sull' encratismo*, Att. Acad. Scienz. Torin., 91 (1956), P- 1-77-

E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 91 (1955), p. 1-39.

E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959.

G. Quispel, *Dos Thomas Évangélium und das Alte Testament*, Neotestamentica et Patristica (Freudesgabe Oscar Cullmann), Leiden, 1962, p. 243-249.

A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement to Christian Baptism in Early Syrian Church*, Stockholm, 1951.

2. Sur le martyre

H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936.

M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, Rev. S.R., 35 (1961), p. 152-175. E. Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1951, p. 167-224.

X. Alexandrie

1. Les origines de l'école D'Alexandrie :

G. Bardy, *Aux origines de l'Ecole d'Alexandrie*, Rech. S.R., 27 (1954), p. 6j-90 ; *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*, Vivre et Penser, 2 (1942), p. 60-109.

W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Roma*, Göttingen, 1915.

J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958.

2. Clément d'Alexandrie :

P. J. C. Gussen, *Het Leven in Alexandrie*, Assen, 1955.

- G. Lazzari, *Introduzione allo studio di Clementi Alessandrino*, Milano, 1939.
- J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1933.
- F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinen Pädagogus*, Vienne, 1946.

XI. L'occident sous les Sévères

1. Sur l'édit de Sévère :

- I. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokon- sulten von Afrika*, Rh. M., 46 (1891), p. 77-98.
- A. Quacquarelli, *Q.S. F. Tertulliani Ad Scapulan*, Roma, 1951.

2. La question d'Hippolyte :

- A. Amore, *La personalita dello scrittore Ippolito*, Ant. 36 (1961), p. 3-28.
- J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959.
- P. Nautin, *Hippolyte et Josippe*, Paris, 1947.
- M. Richard, *Comput et Chronographie chez saint Hippolyte* ; M. S.R., 7 (1950), p. 237-268 ; 8 (1951), p. 19-50 ; *Encore le problème d'Hippolyte*, M. S.R., 10 (1953), p. 13-52.

3. Sur les origines de l'Afrique chrétienne :

- J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique*, 3 vol., Paris, 1915.
- C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1958.
- A. M. Schneider, *Africa*, R.A.C., I, 1950, p. 173-179.

4. Sur tertulleen :

- C. Guignebert, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901.
- S. Otto, « *Natura* » und « *Disposino* ». *Untersuchung zur Naturbegriffe und zur Denkform Tertullians*, Munich, 1960. Voir Rech. S.R., 49 (1961), p. 592-594.
- J. H. Waszink, *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947.

XII. La société chrétienne au III^e siècle

1. Sur le catéchuménat :

- B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome au début du III^e siècle*, R.T.A.M., 5 (1933), p. 129-154.
- J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 2^e éd., Paris, 1952.
- A. G. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, Riv. A.C., 25 (1949), p. 3-12.

2. Sur la réconciliation :

B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg, 1951.

K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, Rech. S.R., 38 (1950), p. 47-97 ; 252-286 ; 422-456 ; *Die Busslehre des Hl. Cyprianus von Carthago*, 2.K.T., 74 (1952), P- 257-276 ; 381-438.

3. Sur les ministères féminins

J. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Maison-Dieu, 61 (1960), p. 70-97.

Kalksbach, *Diakonisse*, R.A.C., III (1957), p. 917-928.

4. Sur le lieu du culte :

J. R. Laufen, *Le lieu du culte chrétien*, Studi sulla chiesa antica et sull Umanesimo, Roma, 1954.

F. J. Dölger, « *Unsere Taube Haus* ». *Die Lage des christlichen Kultes bei Tertul-lian*, Antike und Christentum, 2 (1930), p. 41-56.

G. P. Kirsch, *La « Domus Ecclesiae cristiana » del III Secolo à Dura Europos*, Studi Paolo Ubaldi, Milano, 1947, p. 73-82.

5. Sur les catacombes :

A. Amore, *Note di toponomastica cimiteriale romana*, Riv. A.C., 32 (1956), p. 59-87.

A. p. Février, *Études sur les catacombes romaines*, CA., 10 (1959), p. 31-45 ; 11 (1960), p. 1-14.

M. de Vissher, *Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome*, An. Boll., 69 (1951), p. 38-54.

6. Sur les thèmes de l'art chrétien :

L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléo-chrétiens*, Mei. Moniberg, I, (1948), p. 189-220.

J. Daniélou, *Daniel*, R.A.C., III (1957), 575-585 ; *David*, R.A.C., III (1957), p. 594-603.

J. Hooyman, *Die Noe-Darflellung in der Früchristlichen Kunst*, V.C., 12 (1958), p. 113-136.

J. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien*, Pisciculi, Münster, 1959, p. 220-244.

P. Wilpert, *La Fede della Chiesa nascente*, Vatican, 1938.

7. Sur les chrétiens et le service militaire :

H. von Campenhausen, *Der Kriegsdienst der Christen*, Festschrift K. Jaspers, Munich, 1954, p. 255-264.

J. Daniélou, *La non-violence dans l'Écriture et la tradition*, Action chrétienne et non-violence, Paris, 1955, p. 9-32.

XIII. Origène, Mani, Cyprien

1. Sur Origène et ses sources

R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936.

J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948.

E.-R. Dodds, *Numenius et Ammonius, Les sources de Plotin*, Genève, 1960. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1954.

A. von Harnack, *Die Kirchengeschichtliche Ertrag des exegetischen Arbeiten des Origenes*, 2 vol., Leipzig, 1918-1919.

E. von Ivanka, *Zur Geistgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, B.Z., 44 (1951), p 291-303.

H. Koch, *Paideusis und Pronoia*, Leipzig, 1932.

K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962.

2. Sur Édesse :

E. Kirsten, *Edessa*, R.A.C., IV (1959), p. 552-597.

F. Nau, *Scriptorum Testimonia de Bardtsanis vita, scriptis, doctrina*, P.S., II, Paris, (1907), p. 492-527.

Ortiz de Urbina, *Le Origine del Cristianesimo in Edessa*, Greg., 15 (1934), p. 82-91.

3. Sur Mani :

H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949.

F. Décret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974.

4. Sur les origines du donatisme :

J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale* Paris, 195 S.

W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952.

A. Mandouze, *Encore le Donatisme*. A.C., 29 (1960), p. 61-107.

C. Saumagne, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » de l'Afrique*, Paris, 1976.

XIV. La fin du III^e siècle

1. Sur les persécutions au milieu du III^e siècle :

A. Alföldi, *Zu den Cbrittemerfolgungen in der Mitte des 3 Jb*, Klio, 31 (1938), p. 323-348.

J. R. Knipfing, *The Libelli of the Dedan Persecution*, H.T.R., 16 (1923), p. 345-390.

2. Sur Paul de Samosate :

G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris, 1929.

G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956.

M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate*, E.T. L., 35 (1959), p. 326-329.

H. de Riedmarten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg, 1952,

3. Sur Lucien d'Antioche :

G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.

B. M. Metzger, *Lucian and the Lucianic Version of the Greek Bible*, N.T.S., 8 (1962), p. 189-204.

Chronologie

ÉVÉNEMENTS POLITIQUES

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Mort d'Auguste. Tibère empereur (dynastie julio-claudienne, 14-68). Pilate procureur de Judée.		
	27/29	Prédication de Jean-Baptiste,
	vers 30	Mort et résurrection du Christ.
Ponce-Pilate quitte la Judée.	36-37	Martyre d'Étienne.
	Martyre	
Mort de Tibère.	37	
Caligula empereur.		
	vers 38	Conversion de Paul.
Claude empereur.	41	
Conquête de la Bretagne.	43/44	Martyre de Jacques, frère de Jean.
	49	Concile de Jérusalem.
Les Juifs expulsés de Rome.	50	
	51/52	Paul à Corinthe.
Mort de Claude. Néron empereur.	54	
	58	Arrestation de Paul à Jérusalem.
	62	Lapidation de Jacques, le « frère du Seigneur ».
Incendie de Rome.	64	Première persécution.
	66	Révolte de la Judée.
Suicide de Néron. Empereurs : Galba, Othon, Vitellius.	68	
Vespasien empereur (dynastie flavienne, 69-96).	69	
	70	Prise de Jérusalem par Titus.
Éruption du Vésuve.	79	
Titus empereur.		
Mort de Titus.	81	
Domitien empereur.		
	vers 95	Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens.
Mort de Domitien. Nerva empereur (dynastie des Antonins, 96-192).		
Trajan empereur.		
	vers 100	Mort de Jean.
Pline le Jeune, légat de Bithynie.	111	
Campagne de Trajan contre Chosroès.	116	
Mort de Trajan.	117	
Hadrien empereur.		
Révolte des Juifs.	132	
Mort d'Hadrien.	138	
Antonin empereur.		
Révolte des Juifs.	155	
Marc-Aurèle empereur.	161	
Invasion parthe.		
	161/169	Martyre de Polycarpe de Smyrne.
	163/167	Martyre de Justin à Rome.

	vers 170	Apparition du montanisme.
	175/177	Martyrs de Lyon. Irénée devient évêque de Lyon.
Commode associe a l'Empire.	177	
	179	Abgat IX, roi d'Édesse, premier souverain chrétien (?).
Mort de Marc-Aurèle.	180	
Commode seul empereur.		
	185	Naissance d'Origene.
	189/190	Querelle pascale sous le pape Victor.
Assassinat de Commode.	193	Clément enseigne à Alexandrie.
Septime-Sévère seul empereur (dynastie des Sévères,	194	
193-235).		
	197	Tertullien : <i>Apologeticum</i> .
	197	Édit de Sévère interdisant le prosélytisme juif et chrétien.
	203	Hippolyte : <i>Commentaire sur Daniel</i> .
	207/208	Tertullien passe au montanisme.
Caracalla empereur.	211	
Élagabale empereur.		
	217/222	Calixte pape. Réforme de la pénitence. Condamnation de Sabellius. Schisme d'Hippolyte.
Élagabale empereur	218	
Alexandre Sévère empereur.	222	
La dynastie sassanide dans l'Empire iranien (226-652).	226	
	231	Origene est ordonné prêtre.
Assassinat d'Alexandre Sévère.	235	Le pape Pontien et l'antipape Hippolyte déportés en Sardaigne.
Maximin empereur.		
Gordien III empereur.	238	
Shapuhr roi des rois.	241	
	242	Débuts de la prédication de Mani.
Plotin à Rome.	244	
	247/248	Denys évêque d'Alexandrie.
Dèce proclamé empereur.	248	
Philippe l'Arabe battu et tué par les Perses.	249	Cyprien évêque de Carthage.
	249/250	Édit de persécution de Dèce. Martyre du pape Fabien.
Invasion des Goths.	250	
	251	Corneille pape. Synode de Rome contre le schisme de Novatien.
	252	Mort d'Origene.
Valerien empereur.	253	
Les Perses prennent Antioche.	256	Synode de Carthage.
	257/258	Persécution. Martyre du pape Sixte II, du diacre saint Laurent, de Cyprien de Carthage.
Shapuhr fait prisonnier l'empereur Valérien.	259	
Gallien seul empereur.	260	Synode de Rome. Edit de tolérance de Gallien.
Les Goths à Éphèse et en Grèce.	264/265	Mort de Denys d'Alexandrie.
Claude II, empereur, arrête les Goths. (Les empereurs	268	Synode d'Antioche. Condamnation de Paul de Samosate.
illyriens 268-284.)		
Mort de Plotin.	269	
Aurélien, empereur, arrête les Alamans.	270	
Aurélien prend Palmyre.	272	

Meurtre à « Aurélien.

Invasions barbares. 276/277

280

Conversion de Tiridate, roi d'Arménie.

Dioclétien empereur. 284

Maximien associé à l'empire. 285/286

Les Césars Constance et Galère associés aux Augustes 293

297

Édit contre les Manichéens.

303/304

Les quatre édits de la persécution de Dioclétien.

Index analytique

Les noms de personnes sont composés en petites capitales, les noms de lieux en italique, les autres noms et mots sont en romain. Les passages les plus importants sont indiqués en chiffres italiques.

AARON 1.
ABEL D'ADIABENE, 1.
ABERCIOS, 1, 2, 3.
ABGAR IX D'ÉDBSSE, 1, 2.
ABIMBLBCH, 1.
ABRAHAM, 1.
ABRAHAM D'ADIABENE, 1.
Abrittos (Marais d'), 1.
Absolution, 1.
Achaïe, 1, 2-3, 4.
ACHILLE, 1.
ACILIUS GLABRIO, 1.
Acolytes, 1.
ADAM, 1, U3, 2, 3, 4, 5.
ADDAI, 1, 2.
Adiahène, 1, 2-3, 4, 5, 6.
ADONAI, 1.
Adoptianisme, Adoptianistes, 1, 2, 3, 4.
Adultère, 1, 2.
ÆLIUS ARISTIDE, 1, 2.
ÆMILIUS FRONTINUS, 1.
Afrique, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16.
AGABUS, 1, 2.
Agape, 1, 2, 3.
Agapé, 1.
AGAPIUS, 1.
Ager Veranus, 1.
AGRIPPA (HÉRODE), 1.
AGRIPPA II, 1.
AGRIPPINUS DE CARTHAGE, 1, 2.
AKILA, 1.
ALBINOS (philosophe), 1, 2, 3, 4, 5.
ALBINUS (procurateur de Judée), 1.
ALEXANDRE (pseudo-martyr), 1.
ALEXANDRE L'ALABARQUB, 1.
ALEXANDRE DE JERUSALEM, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
ALEXANDRE SEVERE, 1, 2, 3, 4.
Alexandrie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26.
Alexandrinisme, 1, 2.
Allégorie, Allégorisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7.
Amasée du Pont, 1.
Amastris du Pont, 1.
AMBROISE (ami d'Origene), 1, 2.
AMBROSIASER, 1.

Amen, [1](#).
 AMMIA, [1](#).
 AMMON (de Bereniké), [1](#).
 AMMONIOS SAKKAS, [1](#), [2](#), [3](#).
 Amon, [1](#).
 Amoralisme, [1](#), [2](#).
 AMOS, [1](#).
 AMPLIATUS, [1](#).
Amwâs, [1](#).
 Anabaptisme, [1](#), [2-3](#).
 ANANIE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 ANASTASE LE SINAÏTE, [1](#).
 ANATOLE DE LAODICEE, [1](#), [2](#).
 Ancre (symbole de l'), [1](#).
Ancyrt, [1](#).
 ANDRÉ (saint), [1](#).
 ANDRESEN (A.), [1](#).
 Anges, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#).
 ANICET (pape), [1-2](#), [3-4](#).
Ankara, voir *Ancyre*.
 ANNE (le grand-prêtre), [1](#), [2](#), [3](#).
 ANNE LE JEUNE, [1](#).
 ANNIUS ANTONINUS, [1](#).
 Annonciation, [1](#).
 ANTEROS (pape), [1](#).
Antioche, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38-39](#).
 Antioche (Concile d'), (de 264), [1](#), [2](#).
Antioche de Pisidie, [1](#), [2](#), [3](#).
 ANTIOCHUS D'ASCALON, [1](#).
 ANTIPAS DE PERGAME, [1](#), [2](#).
 ANTONIN (empereur), [1](#), [2-3](#), [4](#).
 ANTONINS (dynastie des), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Apamée du Méandre, [1](#).
 APELLE, [1](#), [2](#).
 Apocalypses, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Apocalyptique, [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#).
 Apocryphes, [1](#), [2](#).
 APOLLINAIRE DE HIÉRAPOUS, [1](#), [2](#), [3](#).
 APOLLINAIRE DE LAODICEE, [1](#), [2](#).
 APOLLONIUS (écrivain antimontaniste), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 APOLLONIUS (martyr), [1](#).
 Apollon, [1](#).
 APOLLOS, [1](#), [2-3](#), [4](#).
 Apologétique, [1](#).
 Apologie, Apologistes, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
 Apostasie, [1](#), [2](#), [3](#).
 Apôtres, [1](#), [2](#).
Appia (via), [1](#).
 APULEE, [1](#).
 AQUILA, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 AQUILEE, [1](#), [2](#).
Arabie, [1](#), [2](#), [3](#).
Arabie {province romaine d'}, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Araméen, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
 Arbèle, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#) ;
 Arbre (symbole de l'), [1](#).
 Architecture chrétienne, [1](#), [2](#) ;
 Arecae, [1](#).
 Aréopage, [1](#).
 Arianisme, Ariens, [1](#), [2](#), [3-4](#).
 ARISTIDE (l'apologiste), [1](#).
 ARISTIDE (ÆLIUS), [1](#), [2](#).
 ARISTOTE, Aristotélisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Arithmétique, [1](#), [2](#).
 Actes, [1](#).
 ARNOBB, [1](#).
 Arsacides, [1](#).
 Arsinoï, [1](#).
 Art chrétien, [1](#), [2](#), [3](#) ; voir Architecture.
 ARTÉMON, [1](#).
 Ascension, [1](#), [2](#), [3](#).
 Ascèse, Ascétisme, Ascètes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#).
 ASCLEPIADE, [1](#).
 ASCLEPIODOTE, [1](#).
 Asiates, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#).
 Asie, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20-21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29-30](#), [31](#), [32-33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#).
 Asie Mineure, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Assyrie, Assyriens, [1](#), [2](#), [3](#).
 ASTAPHAIN, [1](#).
 Astorga, [1](#).
 Astrologie, [1](#).
 Astronomie, [1](#), [2](#).
 ASTYRIUS, [1](#).
 ATHANASE D'ALEXANDRIE (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 ATHÉNAGORE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Athènes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 ATHENODORE, [1](#).
 AITALE, [1](#).
 ATTICOS, [1](#).
 ATTICUS, [1](#), [2](#).
 AUGUSTE, [1](#), [2](#).
 AUGUSTIN D'HIPPONE (saint), [1](#), [2](#).
 Auranitide, [1](#).
 AURÉLIEN (empereur), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 AURELII, [1](#), [2](#).
 AVIRCIUS MARCELLUS, [1](#).
 Avocats, [1](#), [2](#).
 Avortement, [1](#), [2](#).

 Babylone, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 Bactriane, Bactriens, [1](#).
 BAGATTI, [1](#).
 BAHRAM, [1](#).
 Bains, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
 Bains de purification, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
 Baiser de paix, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

BALAAM, [1](#).
Baloutcbistan, [1](#).
Baptême, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29-30](#), [31](#).
Baptême des enfants, [1](#).
Baptistère, [1](#), [2-3](#), [4](#).
Baptistes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Barbelognos tiques, [1](#).
BAR DESANE, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#).
BAR JÉSUS, [1](#).
BAR KOCHBA, [1](#).
BARNABÉ, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#).
BARTHELEMY, [1](#).
BARSABBAS (*JUDE*), [1](#), [2](#).
BASILE DE CÉSARÉE (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
BASILICIUS, [1](#).
BASILIDE, Basilidiens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
Basilique, [1](#).
BENZ, [1](#).
Bérée, [1](#).
BÉRÉNICE, [1](#).
Bereniké (Cyrénaïque), [1](#).
Berlin, [1](#).
BERYLLE, [1](#), [2](#).
BÉVENOT, [1](#).
Bijoux, [1](#), [2](#), [3](#).
Bithynie, [1](#), [2](#), [3](#).
BLANDINE, [1](#).
Blasphèmes, [1](#).
BLASTOS, [1](#), [2](#).
BGÆTHOS, [1](#).
BOLGIANI (F.), [1](#), [2](#).
Bostra, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
BOUDDHA, Bouddhistes, [1](#), [2](#), [3](#).
BOTTE (dom), [1](#).
Brahmanes, [1](#), [2](#), [3](#).
BRANDON, [1](#), [2](#).
BRAUN, [1](#).
BRISSE (J.-P.), [1](#).
Britons, [1](#).
BRUYNE (de), [1](#).
BULTMANN, [1](#).
Byzance, Byzantins, [1](#), [2](#).

CADIOU, [1](#).
CÆCILII, [1](#).
CAÏPHE, [1](#).
CAÏUS (prêtre romain), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Calendrier, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
CALIGULA, [1](#).
CALIXTE (pape), [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
Cappadoce, Cappadociens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
CARACALLA, [1](#), [2](#), [3](#).
Carême, [1](#).

CARPOCRATE, Carpocratiens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

CARPOPHORE, [1](#), [2](#).

CARPUS (martyr), [1](#).

CARRINGTON, [1](#).

Carthage, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#).

Carthage (Conciles de) -(vers 200), [1](#) ; -(de 216), [2](#), [3](#).

CARUS, [1](#).

CASSIEN, [1](#).

Catacombes, [1](#), [2-3](#).

Catéchèse, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14-15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#).

Catéchète, Catéchétique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).

Catéchistes, [1](#), [2](#), [3](#).

Catéchuménat, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Catéchumènes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

CELSE, [1](#), [2-3](#).

Cenchries, [1](#).

Cénobitisme, [1](#).

CERDON, [1](#), [2](#).

CERINTHE, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#).

Césarée de Cappadoce, [1](#), [2](#).

Cisarée de Palestine, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#).

Chaldée, Chaldéens, [1](#), [2](#), [3](#).

Chandelier à sept branches, [1](#).

Charrue, [1](#).

Chasteté, [1](#), [2](#), [3](#).

Chine, [1](#).

CHOSROÈS, [1](#).

CHRYSIPPE, [1](#).

Chypre, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

CICERON, [1](#).

Cilicie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Cimetières, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).

Circoncision, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

Cirque, [1](#), [2](#).

CLAUDE (empereur), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

CLAUDE LE GOTHIQUE (empereur), [1](#), [2](#).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#).

CLÉMENT DE ROME (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

CLÉOBIOS, [1](#), [2](#).

CLÉOMÈNE, [1](#), [2](#).

CLÉOPHAS, [1](#).

Ciercs, Clergé, [1-2](#), [3](#), [4](#).

Clésipbon, [1](#).

CLET, [1](#).

CLODIUS ALBINUS, [1](#).

CLODIUS HERMÈS, [1](#).

Cnosse, [1](#), [2](#).

Cœlésyrie, [1](#), [2](#).

Collucianistes, [1](#).

Colombe (symbole de la), [1](#), [2](#), [3](#).

Colosses, Colossiens, [1](#).

Commerçants, Commerce, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

COMMUNE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).

COMMUDIEN, [1](#).

Communauté, Vie communautaire, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#).
Conciles, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Confesseurs, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
Confession, [1](#).
Confirmation, [1](#).
CONSTANTIN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Constantinois, [1](#).
Consubstantiel, voir Homoousios.
Conversion, Convertis, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#).
Copte, [1](#), [2](#).
Corne, [1](#).
CORNEILLE (pape), [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
CORNEILLE (centurion), [1](#).
Corinthe, Corinthiens, [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
CORNUTUS, [1](#).
Couronne, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
CRESCENS, [1](#), [2](#).
Crète, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Croix, [1](#), [2](#), [3](#).
CULLMANN (O.), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Cybèle (déesse), [1](#).
Cyniques, [1-2](#).
CYPRIEN (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#).
Cyrénaïque, [1](#).
Cyrène, [1](#), [2](#).
CYRILLE D'ALEXANDRIE, [1](#).
CYRILLE DE JERUSALEM, [1](#).

DAMAS de Magnésie, [1](#).
Damas, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Damas (document de), [1](#), [2](#).
Danaé, [1](#).
DANIEL (prophète), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Danses, [1](#).
Danube, [1](#), [2](#).
DAVID (roi), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
Dèce, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#).
Défenseurs du peuple, [1](#).
Delphes, [1](#).
DÉMÉTRIEN, [1](#), [2](#).
DÉMÉTRIUS d'Alexandrie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
DENYS D'ALEXANDRIE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#).
DENYS DE CORINTHE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
DENYS DE ROME (pape), [1](#), [2-3](#).
Derbé, [1](#), [2](#).
Descens us et ascensus, [1](#), [2](#), [3](#).
Desposynes, [1](#).
Deucalion, [1](#).
Dévaluation, [1](#).
Diaconesses, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Diacres, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#).
Diacres (Sous-), [1](#), [2](#).
Dialectique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Diaspora, [1](#), [2](#).
Diatribes, [1](#), [2](#).
Didaché, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
Didascalée, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Didascales, [1](#), [2](#), [3](#).
Dimanche, Assemblées dominicales, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Diocèse, [1](#), [2](#).
DIOCLÉTIEN, [1](#), [2](#).
Diognète (Épître à), [1-2](#), [3](#), [4](#).
DION DE PRUSE, [1](#).
Dyonysos, [1](#), [2](#).
Divorce, [1](#).
DIX (G.), [1](#).
Djmila, [1](#).
Dobrogea, [1](#).
Docteur, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
DODDS, [1](#).
DOMITIEN, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#).
DOMITILLE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
DOMNUS D'ANTIOCHE, [1](#).
DONAT de Carthage, [1](#).
Donatisme, Donatistes, [1](#), [2](#).
dorothée, [1](#).
DÖRRIE, [1](#).
dosithée, [1](#), [2](#).
Doxologie, [1](#).
Druides, [1](#).
Dualisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#).
Durâ-Europos, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#).

Ébionisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#).
École, Éducation, [1](#), [2](#).
Édesse, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#).
Église (lieux de culte), [1](#), [2](#), [3](#).
Égypte, Égyptien, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18-19](#), [20](#), [21](#), [22](#).
ÉLAGABÁLE, [1](#), [2](#).
ÉLEUTHERE (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Elkasaïsme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Elvire (Concile d'), [1](#).
ÉLOHIM, [1](#).
ELPINOS, [1](#).
ELZE (M.), [1](#).
Émèse, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Emmaïis, [1](#).
Encens, [1](#).
Encratisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
ENDYMION, [1](#), [2](#).
Éphèse, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#).
ÉPHREM (saint), [1](#), [2](#).
ÉPICTÈTE, [1](#), [2](#).
Épicuriens, [1](#), [2](#).
ÉPIGONE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
ÉPIPHANE DE SALAMINE (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#).
Épiscopos, [1](#), [2](#).

Érémirisme, Ermites, [1](#).
Eschatologie, Eschatologique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
ESCHINE, [1](#), [2](#).
Esclavage, Esclaves, [1](#), [2](#), [3](#).
Espagne, [1](#), [2](#).
Essénisme, Esséniens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).
Éthiopie, [1](#).
ÉTIENNE (pape), [1-2](#), [3-4](#).
ÉTIENNE (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
Étoile (symbole de l'), [1](#).
Eucharistie, Sacrifice eucharistique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).
EUPATOS, [1](#).
Euphrate, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Europe, [1](#).
EUSÈBE DE CESARÉE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18-19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23-24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29-30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35-36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40-41](#), [42](#), [43-44](#).
ÉVAGRE D'ANTIOCHE, [1](#).
ÉVARISTE, [1](#).
ÈVE, [1](#), [2](#), [3](#).
Évêques, Épiscopat, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13-14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26-27](#), [28](#), [29-30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35-36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#).
Exégèse, Exégètes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13-14](#), [15](#).
Exorismes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Exorcistes, [1](#), [2](#).
Extrême-Onction, [1](#).
ÉZÉCHIEL, [1](#).

FABIEN (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
FABIUS, [1](#), [2](#).
Famille, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Fayoum (Égypte), [1](#).
FÉLICISSIMUS, [1](#).
FÉLICITÉ, [1](#), [2](#), [3](#).
FÉLIX (procurateur de Judée), [1](#).
Femmes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).
Femme âgée (symbole de la), [1](#), [2](#).
FERLINI (P.), [1](#).
FESTUS (procurateur de Judée), [1](#), [2](#), [3](#).
Fête des Semaines (Pentecôte), [1](#), [2](#).
Fêtes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
FILLIOZAT, [1](#).
FIRMILIEN DE CESARÉE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
FLAVIA DOMITILLA, [1](#).
Flavii, Flaviens, [1](#), [2](#).
FLAVIUS CLEMENS, [1](#).
Fleurs, [1](#).
FLORIN, [1](#), [2](#).
Foi, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#).
Fraction du pain, [1](#), [2](#), [3](#).
FREND, [1](#).
Fresques, [1](#), [2](#), [3](#).
FROIDÉVAUX (L.M.), [1](#).
FRONTON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
FRUCTUEUX DE TARRAGONE, [1](#).

GABRIEL (ange), [1](#).
GÆCHTER, [1](#), [2](#), [3](#).
GAÏus (philosophe), [1](#).
Galatie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
GALBA, [1](#).
GALIEN, [1](#), [2](#).
Galilée, Galiléens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
GALLIEN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
GALLION, [1](#).
GALLUS (César), [1](#), [2](#).
GAMALIEL, [1](#), [2](#), [3](#).
Gaulanitide, [1](#).
Gaule, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#).
Gaza, [1](#).
GEFFCKEN, [1](#).
Généalogies, [1](#).
Génistes, [1](#).
Géométrie, [1](#), [2](#).
Gêtes, [1](#).
Gnose, Gnosticisme, Gnostiques, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30-31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#).
GOLIATH, [1](#).
GOODENOUGH (E.), [1](#).
GORDIEN m, [1](#), [2](#).
GORTHEIOS, [1](#).
Goths, [1](#), [2](#).
Gortyne, [1](#), [2](#).
Grammaire, [1](#), [2](#).
Grands-prêtres de Jérusalem, [1-2](#), [3](#).
GRANT (R.M.), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
GRAPTI, [1](#).
Graveurs, [1](#).
Grec, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#).
Grèce, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
GRÉGOIRE (HENRI), [1](#).
GRÉGOIRE de Néo-Césarée, [1](#).
GRÉGOIRE DE NYSSE (saint), [1](#), [2](#), [3](#).
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (saint), [1](#), [2](#), [3](#).
Gundêshâphur, [1](#).
Gymnase, [1](#).
Gymnosophistes, [1](#), [2](#).

Habouroth, [1](#).
HADRIEN, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#).
HAIRAN D'ARBELE, [1](#).
HANSON, [1](#).
HANSSENS, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
HARMONIUS, [1](#).
HARNACK, [1](#), [2](#).
Hébreux, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
HÉGÉMONIUS, [1](#).
HÉGÉSIPPE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#).
HEINEMANN, [1](#).

HÉLÈNE (la Première Pensée), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
HÉLÈNE d'Adiabène, [1](#), [2](#).
Helléniens, [1](#), [2](#).
Hellénisation, [1](#), [2](#).
Hellénisme, Hellénistes, Hellénistique, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16-17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#).
Héphaïstos, [1](#), [2](#).
HÉRACLAS, [1](#), [2](#).
HÉRACLÉON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
HÉRACLIDE, [1](#), [2](#).
HERACLITE, [1](#), [2](#).
HERAÏS, [1](#).
Hercule, [1](#), [2](#).
Hérésiologues, [1](#).
HERMAS, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6-7](#),
[1-2](#), [3-4](#), [5-6](#), [7](#).
Hermès, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Hermétisme, [1](#).
HERMOGÈNE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
HÉRODE AGRIPPA I, [1](#).
HÉRODE ATTICUS, [1](#), [2](#).
HÉRODE LE GRAND, [1](#).
HÉRODE LE TÉTRARQUE, [1](#), [2](#).
Hérodiens, [1](#).
HÉRON, [1](#).
HÉSIODE, [1](#), [2](#).
HIEROCLES, [1](#).
Hiérapolis (Mabbûg), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Higoumènes, [1](#), [2](#).
HILARIANUS, [1](#).
HIPPOLYTE D'ALEXANDRIE, [1](#).
HIPPOLYTE DE BOSTRA, [1](#).
HIPPOLYTE DE ROME, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#).
Hodayoth, [1](#).
Homélie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).
HOMÈRE, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#).
Homicide, [1](#), [2](#).
Homoousios, [1](#).
HORAÏOS, [1](#).
Horus, [1](#).
Hospitalité, [1](#).
Huile, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
HYGIN (pape), [1](#), [2](#), [3](#).
HYMÉLÉE, [1](#).
HYMÉNÉE, [1](#).
Hymnes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Hypogées, [1](#), [2](#).
Hypotypes
-(de Clément), [1](#) ;
-(de Théognoste), [1](#).

IALDABAOth, [1](#).
IAO, [1](#).
ICONIUM, [1](#), [2](#), [3](#).

Idolâtrie, Idoles, [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#).

IGNACE D'ANTIOCHE (saint), [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).

Illyrie, Illyricum, [1](#).

Imposition des mains, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#).

Indes, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#).

Indigents, [1](#), [2](#).

Insntutum neronianum, [1](#).

Iran, [1](#), [2](#), [3](#).

IRÉNÉE DE LYON (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22-23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#).

ISAAC (patriarche), [1](#).

ISAAC d'Adiabène, [1](#).

ISIDORE (fils de Basilide), [1](#).

Italie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

IVANKA, [1](#).

IZATES (roi d'Adiabène), [1](#).

JACOB, [1](#), [2](#).

JACQUES (saint, frère de saint Jean), [1](#).

JACQUES (le frère du Seigneur), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14-15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#).

JAMBRÈS et JANNÈS, [1](#).

Jardin (symbole du), [1](#), [2](#).

JEAN (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16-17](#), [18](#), [19](#), [20](#).

JEAN-BAPTISTE (saint), [1](#), [2](#), [3](#).

JEAN CHRYSOSTOME (saint), [1](#).

JEAN-MARC, [1](#), [2](#).

JERÉMIAS, [1](#).

JERÉMIE, [1](#), [2](#).

JÉRÔME (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).

Jérusalem, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5-6](#), [7](#), [8-9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18-19](#), [20-21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#).

Jérusalem (Concile de), [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#).

JETHRO, [1](#).

Jeûne, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

JÉZABEL, [1](#).

JOB, [1](#).

JONAS (H.), [1](#).

JONAS (prophète), [1](#), [2](#), [3-4](#).

JONATHAN (grand-prêtre), [1](#).
Jappé, [1](#), [2](#).
 JOSEPH (patriarche), [1](#), [2](#).
 JOSEPH (saint), [1](#), [2](#), [3](#).
 JOSÈPHE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 JOSIPE, [1](#).
Jourdain, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 Jubilés (Livre des), [1](#).
 JUDAS LE GALILÉEN, [1](#).
 JUDE, [1](#), [2](#).
 JUDE BARSABBAS, [1](#).
 JUDE (commentateur de Daniel), [1](#).
Judée, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 Judéo-Christianisme, Judéo-Chrétiens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21-22](#), [23-24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#).
 JULES CASSIEN, [1](#).
 JULIA DOMINA, [1](#), [2](#).
 JULIA MAMMABA, [1](#), [2](#).
 JULIEN L'APOSTAT, [1](#).
 JULIUS AFRICANUS, [1](#), [2](#).
 JUSTIN (martyr), [1-2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#).
 JUSTIN (le gnostique), [1](#).

KEPHÔ, [1](#).
 Kérygme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Khalifat, [1](#).
Kokba, [1](#), [2](#).
 KOSMALA, [1](#).
 KRBTSCHMAR, [1](#).

LACTANCE, [1](#).
 Laïcs, Laïque, [1](#), [2](#).
 Lait, [1](#), [2](#), [3](#).
 LANGERBBCK, [1](#).
Loodicte, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
 Latin, [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 LAURENT (saint), [1](#).
 LAZARE, [1](#).
 Lecteur, [1](#), [2](#), [3](#).
 LÉONIDE, [1](#), [2](#).
Leptis Magna, [1](#).
 LIBANIOS, [1](#).
 LIN, [1](#).
 LINOS, [1](#).
 Liturgie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#).
 LOHMEYER (S.), [1](#).

Loi, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 LONGIN (rhéteur grec), [1](#).
 LOT, [1](#).
 LOT (la femme de), [1](#).
 LUC (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
 LUCANUS, [1](#).
 LUCIEN D'ANTIOCHE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 LUCINE, [1](#), [2](#), [3](#).
 LUCIUS (pape), [1](#).
 LUCIUS LE CYRÉNÉEN, [1](#).
 LUCRÈCE, [1](#).
Lycaonie, [1](#), [2](#), [3](#).
Lydie, [1](#), [2](#), [3](#).
Lyon, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 Lyre (symbole de la), [1](#).
Lystrts, [1](#), [2](#), [3](#).

Mabbûg, voir *Hiérapolis*.
Macédoine, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 HACRIEN, [1](#), [2](#), [3](#).
 MACRINE (sainte), [1](#).
 MADELEINE, [1](#).
 Mages, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
 Magiciens, [1](#), [2](#), [3](#).
 Magie, [1](#), [2](#).
 Magistratures, Magistrats, [1](#), [2](#), [3](#).
Magnésie, [1](#), [2](#).
 Malades, [1](#).
 MALCHION, [1](#), [2](#), [3](#).
 MANAHAM, [1](#), [2](#).
 Mandéens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 MANDOUZE (A.), [1](#), [2](#).
 MANI, [1](#), [2](#), [3-4](#).
 Manichéisme, Manichéens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 MARC (saint), [1](#), [2](#).
 MARC-AURÈLE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).
 MARC LE MAGE, [1](#), [2](#).
 MARCELLA (martyre), [1](#).
 MARCELLINE, [1](#).
 MARCIA, [1](#), [2](#).
 MARCIEN D'ARLES, [1](#), [2](#), [3](#).
 MARCION, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#), [10](#).
 Marcionisme, Marcionites, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
 Mariage, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [118](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#).
 MARIE (mère de Jean-Marc), [1](#).
 MARIE (mère de Jésus), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
 Marins, [1](#).
 MARON, [1](#).
 Martyre, Martyrs, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16-17](#), [18-19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25-26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34-35](#), [36](#), [37](#), [38](#).
 Masbothéens, [1](#), [2](#).
 Mât, [1](#), [2](#).
 MATH LAS (grand-prêtre), [1](#).
Mauritanie, [1](#).

MAXIME, [1](#).
MAXIME D'ALEXANDRIE, [1](#).
MAXIME DE TYR, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
maximilla, [1](#), [2](#).
MAXIMIN d'Antioche, [1](#).
MAXIMIN le Thrace (empereur), [1](#), [2](#), [3](#).
Mazdéisme, Mazdéens, [1](#), [2](#).
Méandre, [1](#).
Médit, [1](#).
MELCHISÉDECH, [1](#).
Mélétien (schisme), [1](#).
MÉLITON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#).
MÉNANDRE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Ménandrianistes, [1](#).
Mercredi, [1](#), [2](#).
Mirida, [1](#).
Méristes, [1](#).
Misie, [1](#).
Mésopotamie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Messianisme, Messianique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#).
Métempsychose, [1](#).
MÉTHODE, [1](#), [2](#), [3](#).
MICHEL, [1](#).
Miel, [1](#), [2](#).
Milan, [1](#).
Milet, [1](#).
Millénarisme, Millénaristes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#).
MILTIADE (pape), [1](#), [2](#).
Minerve, [1](#).
MINUCIUS FÉLIX, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
MINUCIUS FUNDANUS, [1](#).
Miracle, [1](#), [2](#).
MISHIHA ZKHA, [1](#).
Mission, Missionnaire, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6-7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#).
Mithrisque, [1](#).
Modalisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
MOHRMANN (CHRISTINE), [1](#), [2](#).
Moines, voir Monachisme.
Moïse, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
MOÏSE D'ADIABÈNE, [1](#).
Monachisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Monarchianisme, Monarchianistes, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#).
Monastère, voir Monachisme.
MONTAN, [1-2](#), [3](#), [4](#).
Montanisme, Montanistes, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18-19](#), [20](#), [21](#).
Mosaïques, [1](#), [2](#).
MURATORI, [1](#).
Musique, [1](#), [2](#).
MUSONIUS, [1](#).
Mysie, [1](#).
Mythologie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Mughtasila (secte baptiste), [1](#).

Naasaéniens, [1](#), [2](#), [3](#).

Nabathéens, [1](#).
Nag Hammadi, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#) ; [8](#).
Naples, [1](#).
Narbonnt, [1](#).
NARCISSE, [1](#), [2](#).
NATALIOS, [1](#).
Nationalisme, [1-2](#), [3](#), [4](#).
Nativité, Noël, [1](#).
NAUSICAA, [1](#).
NAUTIN (p.), [1](#), [2](#).
Navire (symbole du), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#).
Nazaréen, [1](#), [2](#), [3](#).
Nazareth, [1](#), [2](#).
NÉMÉSIUS, [1](#).
Néo-Césarée, [1](#), [2](#).
Néophytes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
NÉPOS (évêque), [1](#), [2](#).
NÉRON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
NERVA, [1](#), [2](#).
Nicolaïtes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
NICOLAS (diacre), [1](#).
NICOLAS (prosélyte d'Antioche), [1](#).
Nicomédie, [1](#), [2](#).
Nicopolis, [1](#).
Niobé, [1](#).
Nisibe, [1](#).
Noachiques (observances), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
NOÉ, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
NOÉ d'Arbèle, [1](#).
NOËT, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Nombres (symbolique des), [1](#).
NOVAT, [1](#).
NOVATIEN, [1](#), [2-3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
Nuit pascale, [1](#).
NUMENIUS, [1](#), [2](#).
Numidie, [1](#).

Occident, [1](#).
OCÉAN, [1](#).
ODENATH, [1](#).
Onction, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Orante, [1](#).
ORBE (A.), [1](#).
Ordination, [1](#), [2](#), [3](#).
ORIGÈNE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10-11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17-18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#).
ORPHÉE, [1](#), [2](#), [3](#).
Orphelins, [1](#), [2](#).
Osiris, [1](#).
Osroène, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#).
Ossa, [1](#).
Ostie, [1](#).
OTHON, [1](#).
OTTO, [1](#).

Paganisme, Païens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#).

Pagano-Chrétiens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).

Pain, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).

PALEK, [1](#).

Palestine, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#).

PALM AS, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Palmyre, [1](#), [2](#).

PALUT d'Édesse, [1](#).

PAMPHYLE, [1](#), [2](#).

Pamphylie, [1](#).

Pandore, [1](#).

PANTÈNE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#).

PAPIAS, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

Pâque, Pascal, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).

Paradis, [1](#), [2](#), [3](#).

PARIS, [1](#).

Paroisse, [1](#).

Parousie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

Parrains, [1](#).

Partage des biens, [1](#).

Parthes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

Patmos, [1](#), [2](#), [3](#).

Patriarcats, [1](#), [2](#), [3](#).

Patriotisme, [1](#), [2](#).

PAUL (saint), [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26-27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#).

PAUL DE SAMOSATE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).

Pauvres, [1](#), [2](#).

Péché, [1](#).

Pêcheur (symbole du), [1](#).

Peintres, [1](#).

PEKHIDHA, [1](#).

Pèlerinage, [1](#), [2](#).

Pelion, [1](#).

Pella, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Pénitence, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#).

Pénitents, [1](#), [2](#), [3](#).

Pentapole, [1](#).

Pentecôte, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Pérates, [1](#).

PÉRÉGRINUS, [1](#).

Pergame, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Pergé, [1](#).

PERPÉTUE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Perse, [1](#), [2-3](#), [4](#).

Persécution, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15-16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#).

PESCENNIUS NIGER, [1](#).

PETERSON (E.), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Petra, [1](#).

PHAETON, [1](#).

Pharisiens, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).

PHÉDIME D'AMASÉE, [1](#).

Phénicie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Philadelphie, [1](#), [2](#), [3](#).
PHILÉMON, [1](#), [2](#).
PHILÈTE, [1](#), [2](#).
PHILIPPE (diacre), [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
PHILIPPE (disciple de Bardesane), [1](#).
PHILIPPE (évêque de Gortyne), [1](#), [2](#).
PHILIPPE L'ARABE (empereur), [1](#), [2](#), [3](#).
PHILIPPE L'ASIAIARQUE, [1](#).
Philippes, [1](#), [2](#).
PHILON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6-7](#).
Philosophie, Philosophes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9-10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#).
PHŒBÉ, [1](#).
PHOTIUS, [1](#), [2](#), [3](#).
Phrygie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
Physique, [1](#), [2](#).
PIE (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
PIERIUS, [1](#).
PIERRE (saint), [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7-8](#), [9-10](#), [11](#), [12-13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#).
PIERRE D'ALEXANDRIE, [1](#).
PILATE (PONCE), [1](#), [2](#), [3](#).
PINYTOS DE CNOSSE, [1](#), [2](#).
Pisidie, [1](#).
Plus, [1](#), [2](#).
Plantation (symbole de la), [1](#).
PLATON, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Platonisme, Platoniciens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
Platonisme (Moyen-), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
Platonisme (Néo-), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
PLINE, [1](#), [2](#).
PLINE LE JEUNE, [1](#), [2](#), [3](#).
PLOTIN, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
PLUTARQUE (martyr), [1](#).
PLUTARQUE DE CHÉRONÉE, [1](#).
Poètes, [1](#), [2](#), [3](#).
Poisson, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
POLYBIUS, [1](#).
POLYCARPE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#).
POLYCRATE D'ÉPHÈSE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Pont, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#).
Pontia (île), [1](#).
PONTIEN (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
PORPHYRE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Portiers, [1](#), [2](#).
POSIDONIUS, [1](#).
POTAMIÈNE, [1](#).
POTTUS, [1](#).
Pouzzoles, [1](#).
PRAXÉAS, [1](#), [2](#), [3](#).
Prédication, Prédicateurs, [1](#), [2](#), [3](#).
Presbytérat, [1](#), [2](#), [3](#).
Presbytres, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19-20](#), [21](#), [22](#), [23](#).
Prêt à intérêt, [1](#).

Prêtre, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
Prière, [1-2](#), [3](#).
Primat romain, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
PRISCILLA (prophétesse), [1](#).
PRISCILLE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
PROBUS, [1](#).
PROCLUS (montaniste), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
PROCLUS, [1](#).
Professeur, [1](#), [2](#), [3](#).
Prophètes, Prophétie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#),
[26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#).
Prophétisme, [1](#), [2](#).
Propriété (droit de), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Prosélytisme, Prosélytes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
PROSÉNÈS, [1](#).
PSEUDO-CLEMENT, [1](#).
Pseudo-clémentins (écrits), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
PSEUDO-EURIPIDE, [1](#).
PSEUDO-HERMÈS, [1](#).
PSEUDO-HOMÈRE, [1](#).
PSEUDO-SOPHOCLE, [1](#).
Ptah, [1](#).
PTOLÉMÉE, [1](#), [2](#), [3](#).
PUECH (H.-CH.), [1](#), [2](#), [3](#).
Purification, [1](#).
PYTHAGORE, [1](#).
Pythagoriciens (Néo-), [1](#).

QUADRATUS, [1](#), [2](#).
Quartodecimale (observance), [1](#), [2](#).
Quatrodécimans, [1](#), [2](#), [3-4](#).
QUIÉTUS, [1](#), [2](#).
Qumrân, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#).

Rabbins, Rabbinique, [1](#), [2](#).
Ravenne, [1](#).
Réconciliation des pénitents, [1](#).
REICKE, [1](#), [2](#).
Reims, [1](#).
Reitzenstein, [1](#).
Rémission des péchés, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
RENAN (ERNEST), [1](#).
Repas communautaire, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).
Rhéteurs, [1](#), [2](#).
Rhétorique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
RHODON, [1](#), [2](#).
Richesse, [1](#).
Rigorisme, [1](#), [2](#).
Rome, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11-12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16-17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21-22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27-28](#), [29](#),
[30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41-42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51-52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57-58](#),
[59](#).
Rossi, [1](#).
Rouge (mer), [1](#).
RUDOLF (K.), [1](#).

RUFIN, [1](#), [2](#).

Rusncus, [1](#).

Sabbaoth, [1](#).

Sabbat, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#).

Sabéens, [1](#), [2](#).

Sabellianisme, Sabelliens, [1](#), [2](#).

SABBLLIUS, [1](#), [2](#).

Sacerdoce, [1](#), [2](#).

Sacrements, [1](#).

Sadducéens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Sadocistes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

Sadocite (document), [1-2](#).

Salaria Nova (via), [1](#).

SALOMÉ, [1](#).

Samarie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

Samaritains, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Samedi, [1](#), [2](#).

SAMSON (saint), [1](#), [2](#).

Sanhédrin, [1](#), [2](#), [3](#).

Santa Maria Antka, [1](#).

SAPHIRE, [1](#), [2](#).

SARA, [1](#).

Saragosse, [1](#).

Sarcophage, [1](#), [2](#).

Sardaigne, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Sardes, [1](#), [2](#).

Sarmanes, [1](#).

Sassanides, [1](#), [2](#).

SATORNIL, [1](#), [2](#), [3](#).

SATURUS, [1](#).

SAUL, [1](#), [2](#).

SCAPULA, [1](#), [2](#).

SCHNEIDER, [1](#).

SCHŒPS (H.I.), [1](#), [2](#), [3](#).

Scillitains (les martyrs), [1](#), [2](#), [3](#).

Scots, [1](#).

Scribes, [1](#).

Sculpteur, [1](#).

Stythie, [1](#).

SEEBERG, [1](#).

SEGELBERG, [1](#).

Sileutit-Ctisipbon, [1](#).

Semaines (fête des), [1](#), [2](#).

Semno Sancus, [1](#).

SÉNÈQUE, [1](#).

SEPTIME-SÉVÈRE, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).

SÉRAPION D'ANTIOCHE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

SERBATIANUS AQUILA, [1](#).

SERENUS, [1](#).

Sères, [1](#).

SERGIUS PAULUS, [1](#), [2](#).

SÉTHI [1](#)

Séthiens, [1](#), [2](#), [3](#).

Service militaire, [1](#).
 SÉVÈRE (disciple de Tatien), [1](#).
 SÉVÈRE (empereur), voir SEPTIME-SÉVÈRE.
 SÉVÈRES (dynastie des), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 SHÂHPUHR I, [1](#), [2](#).
 SHÂHPUHR II, [1](#).
Sidon, [1](#).
 SILAS, [1-2](#).
 SIMÉON (cousin de Jésus), [1](#), [2](#).
 SIMÉON de Jérusalem, [1](#), [2](#).
 SIMÉON Niger, [1](#).
 SIMON, [1](#), [2](#), [3](#).
 SIMON (M.), [1](#), [2](#).
 SIMON BEN KANTHERA, [1](#).
 SIMON le Mage, [1](#), [2](#), [3-4](#).
 SIMON LE ZÉLOTE, [1](#).
 Simoniens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Sinai (mont), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Sinope, [1](#), [2](#).
 SIXTE (pape), voir Xyste.
Smyme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 SOCRATE, [1](#), [2](#), [3](#).
 Soldats, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
 SORANUS, [1](#).
 SOTER, [1](#), [2](#), [3](#).
 Spectacles, [1](#), [2](#), [3](#).
 Sports, [1](#), [2](#).
 STAUFFER, [1](#).
 Stoïciens, Stoïcisme, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#).
 STUIBER, [1](#).
 Subordinatianisme, [1](#).
 SUÉTONE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).
Susiane, [1](#).
 SUZANNE, [1](#), [2](#).
 Symbole des Apôtres, [1](#), [2](#).
 Synagogue, [1](#), [2](#), [3](#), [41](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 Syncrétisme, Syncrétistes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
 Synérôs, [1](#).
Synnade, [1](#).
 Synode, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).
 Syriaque, [1](#), [2](#), [3](#), [4-5](#), [6](#), [7](#).
 Syrie, Syriens, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#).
Syro-Phénicie, [1](#).

 Tabernacles (fête des), [1](#), [2](#).
 Tachygraphes, [1](#), [2](#).
 TACITE, [1](#), [2](#), [3](#).
 Targum, [1](#), [2](#), [3](#).
Tarse, [1](#), [2](#), [3](#).
 TATIEN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).
 TAURUS, [1](#).
 Tav (hébreu), [1](#).
 TÉLESPHORE, [1](#), [2](#), [3](#).

Témoignage, Témoins, [1](#), [2](#), [3](#).
Temple, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
TERTULLIEN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14-15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21-22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30-31](#), [32-33](#).
TESTA, [1](#).
Testaments des XII Patriarches, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Testimonia (bibliques), [1](#), [2](#).
TÉTHYS, [1](#).
THADDÉE, [1](#).
Thaumaturge, [1](#).
Théâtre, [1](#).
THÉBOUTIS, [1](#), [2](#).
THÈCLE, [1](#).
THÉOCTISTE (évêque de Césarée), [1](#).
THÉODORE, [1](#) ; voir GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
THÉODOTE DE BYZANCE, [1](#), [2](#), [3](#).
THÉODOTE (disciple de Valentin), [1](#).
Théologie, Théologiens, Théologique, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#). [28](#), [29](#), [30](#), [31](#).
THÉONAS d'Alexandrie, [1](#).
Théophanie, [1](#), [2](#).
THÉOPHILE (grand-prêtre), [1](#).
THÉOPHILE D'ANTIOCHE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#).
THÉOPHRASTE, [1](#).
THÉOTECHE, [1](#), [2](#).
Thérapeutes, [1](#).
Thessalie, [1](#).
Thessalonique, [1](#), [2](#).
THEUDAS, [1](#), [2](#).
THOMAS (saint ; apôtre), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
Thrace, [1](#).
Thyatire, [1](#), [2](#), [3](#).
TIBÈRE, [1](#), [2](#).
Tibre, [1](#).
Tigre, [1](#), [2](#).
TIMÉE, [1](#), [2](#).
Timgad, [1](#).
TIMOTHÉE (saint), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).
TITE, [1-2](#), [3](#), [4-5](#).
TITUS, [1](#), [2](#), [3](#).
TOBIE, [1](#).
Torah, [1](#).
Toth, [1](#).
Toulouse, [1](#).
Tour de Babel, [1](#).
Tour construite sur l'eau (symbole de la), [1](#), [2](#), [3](#).
Tourfan, [1](#).
Tours, [1](#), [2](#).
Tradition, [1-2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#).
TRAJAN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).
Tralles, [1-2](#).
Transjordanie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).
TREBONIANUS GALLUS (empereur), [1](#).
Trêves, [1](#).

Troas, [1](#), [2](#), [3](#).

TROCMÉ, [1](#), [2](#).

TRYPHON, [1](#).

Tunisie, [1](#).

Turkestan chinois, [1](#).

Typologie, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Tyr, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

ULPIEN, [1](#).

ULYSSE, [1](#), [2](#).

URBAIN, [1](#), [2](#).

VALENTIN, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

VALENTINIEN Ier, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

VALÉRIEN, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#).

Vatican, [1](#), [2](#), [3](#).

Vendredi, [1](#), [2](#), [3](#).

VESPASIEN, [1](#).

Veuves, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#).

VICTOR, [1](#), [2](#), [3-4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Vierges, Virginité, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8-9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).

Vigile, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

Vigne mystique, [1](#), [2](#), [3](#).

Vin, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#).

VITELLIUS, [1](#).

VOLUSIANUS (empereur), [1](#).

VÖÖBUS (A.), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Wadi Mouraba'at, [1](#).

WEBER, [1](#).

Xyste I (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

Xyste II (pape), [1](#), [2](#), [3](#).

Zélotes, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#).

ZÉNOBIE, [1](#), [2](#), [3](#), [4](#).

ZEPHYRIN (pape), [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#).

Zeus, [1](#), [2](#).

ZOROASTRE, Zoroastrisme, [1](#), [2](#), [3](#) ; voir Mazdéisme.